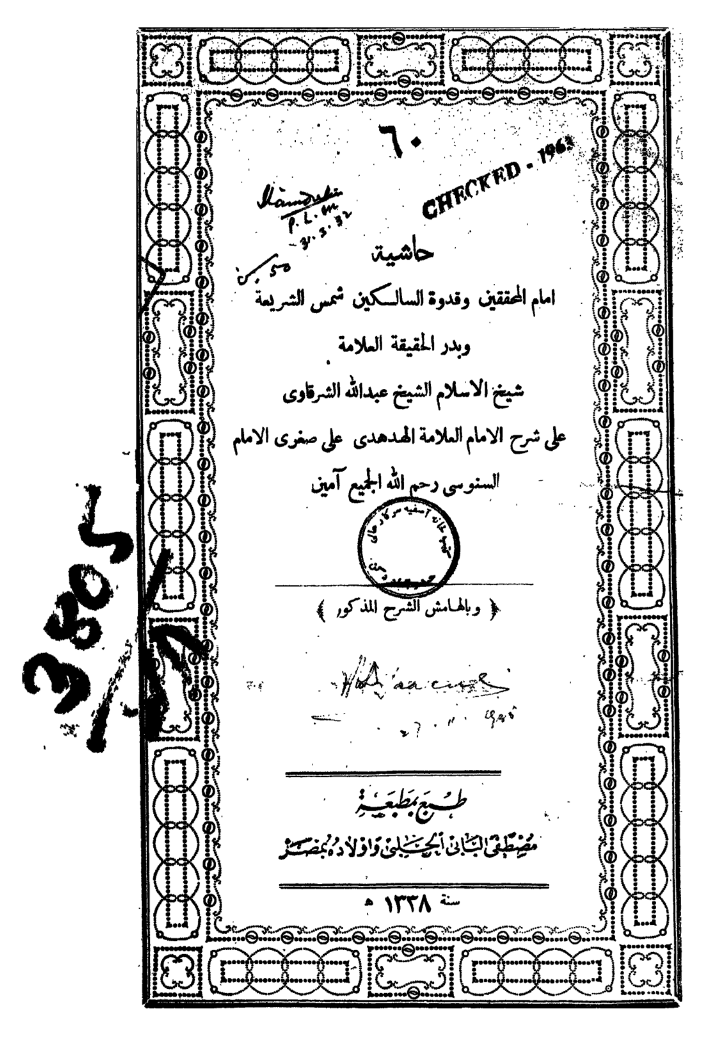


حاشية

امام المحققين وقدوة السالكين شمس الشريعة

وبدر الحقيقة العلامة

شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوى

على شرح الامام العلامة الهدهدى على صغرى الامام

السنوسى رحم الله الجميع آمين

﴿ وبالهامش الشرح المذكور ﴾

طبع بمطبعة

مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر

سنة ١٣٣٨ ه



الحمد لله المتوحد فى جلال ذاته المتنزه فى نعوت جبروته عن شوائب النقص وسماته الفعال لما يريد فلا
معارض لما قضاه ولا رادّ لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد النبيين والمرسلين الصادق
المبلغ لأمر ربه الامين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم باحسان الى يوم الدين ﴿ أما بعد ﴾
فيقول كثير المساوى عبدالله بن حجازى المشهور بالشرقاوى قد طلب منى بعض الاخوان أن أكتب
على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهدهدى على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبى عبدالله
محمد ابن الولى الصالح يوسف السنوسى المالكى المغربى التلمسانى حاشية تتضمن توضيح ما كتبه
عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوى الصعيدى لقصور
فهم غالب الناس عن استطلاع طوالع ذلك لما حوى من التحقيق الذى لم يوجد فى غيره فأجبتهم الى ذلك
وان كنت لست أهلا لما هنالك وضممت اليه فوائد سمعتها منه حال قراءته لذلك الكتاب وبعض
مسائل مما كتب عليه من حواش وشراح فجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة
لوجهه الكريم ونفع بها النفع العميم كما نفع بأصولها آمين * والهدهدى منسوب لعرب الهداهدة قبيلة
بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسى منسوب لبنى سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من
نسبه الى سنوسة وهى بلدته التى نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة الى الحسن
ابن على رضى الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر فى العلوم
كلها وبلغ من الورع والزهد الغاية القصوى وتآليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير
المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفى كثير العلم ألفه وهو ابن تسع عشرة سنة وتعجب منه شيخه حين رآه وأمره
باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة لئلا تأخذه العين وقال لا نظير له فيما أعلم ودعا له * توفى يوم الأحد بعد
عصر الثامن عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاح ريح
المسك بنفس موته وقبره مشهور فى تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله
تعالى بالبراهين القاطعة فى أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن
مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الا من هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت وهي بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اهـ وكان بعض المحققين يقرؤها للناس في مجلس واحد كل يوم جمعة و يقول لا بد منها للمبتدي * وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملالي تلميذ المصنف مجلدا في مناقبه وحكى فيه عنه أنه قال ان صاحبه محمد بن سجزي رأى صاحبا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من منكر ونكير فقال سألاني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة فلان فقالا له بغضب وتهديد لأي شئ لم تقرأ عقيدة السنوسي أو قالا سيدي محمد السنوسي فقال لهما قرأت غيرها من العقائد فقالا وهلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالا لو اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن غيرها وضرباه بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتي لها مع أني قد كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * قلت ان غالب المصائب من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطني كتنقيص للشيخ أو اعتراض عليه لان المعاصرة صعبة وتركه تسمية الميت سترا عليه * وحكى عنه أيضا انه أخبره ان بعض الصالحين رؤي في المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة سيدي محمد السنوسي للصبيان يقرؤنها في الألواح و يجهرون بقراءتها قال الراوي واظنه قال العقيدة الصغرى *قال المؤلف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ افتتح كتابه بالبسملة تبركا بها واقتداء بكتب الله المنزلة وعملا بقوله ﷺ كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي كل فعل ولو قوليا لا تذكر البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الاتيان بها في كل أمر يهتم به شرعا مقصود لذاته ليس ذكرا محضا ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجماع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم وعدم الاجابة عند الدعاء به لفقد شروطها التي أعظمها أكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى إن أردت أن يستجاب دعاؤك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام *والرحمن كثير الرحمة أي الاحسان أو ارادته بالنعم العظيمة ورحمته تعالى عامة لجميع المخلوقات فينبغي موافقته بالمواساة لهم فمن رحمهم رحمه الله قال كعب الأحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله وأنت لا ترحم عباد الله ورؤي الغزالي في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بم جئتني فذكرت أنواعا من الطاعات فقال ماقبلت منها شيأ لكنك جلست تكتب فسقطت ذبابة على القلم فتركتها تشرب من الحبر رحمة لها فكما رحمتها رحمتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالنعم العظيمة ذكر عقب الرحمن اشارة الى أنه يسن طلب الأشياء الحقيرة منه كما تطلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله تعالى الى موسى ياموسى لا تخش مني بخلا أن تسألني عظيما ولا تستح أن تسألني صغيرا اطلب مني الدقة والعلف لشاتك ياموسى أما علمت أني خلقت الخردلة فما فوقها وأني لم أحتج شيأ إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون اليه فمن يسألني مسئلة وهو يعلم أني قادر أعطي وأمنع أعطيته مسألته مع المغفرة *والصحيح أن المقدرات في القرآن كمتعلق البسملة ليست منه وان كان المعنى لا يتم إلا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للاعجاز المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبدا بتلاوتها * واعلم أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذي يشرع فيه كالاكل والشرب والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذي لا يتوقف حصول مدلوله على التلفظ به ماضويا كان كقام زيد أو مضارعيا كيضرب زيد والمعنى هنا أبتدئ أو أؤلف مستعينا باسم الله أو مصاحباله على وجه التبرك ولاشك أن كلا من التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أؤلف أو أبتدئ فانطبق على ذلك ضابط الخبر * فان قلت ان كلا من الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تتمة الخبر مع انهما لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصلا قبله ثم أتي به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما

بسم الله الرحمن الرحيم

* قلت نعم وان كانا من تتمته لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيد فيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أي لا يقتضي كونهما جزأين من الخبر النحوي فان المتعلقات لا تعد جزأ منه وان توقفت فائدته عليها وذلك كالحال في قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين على أحد الاعاريب ومن ذلك ما نحن فيه وأيضا فالذي يتصف بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصودا لذاته لا المتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة في بسم الله من اضافة العام للخاص وهي البيانية على القول الضعيف الذي لا يفرق بينها وبين التي للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة بيانية كخاتم حديد أو مطلق فللبيان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحما أو المراد به المسمى وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة ككتبت زيدا أو ضرب فعل ماض فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حينئذ أؤلف مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التلفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان في نفس الامر وهذا اللفظ أعني بسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انا لو جرينا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا منع ما مر من أنه يشترط في الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما تقول أتكلم مخبرا عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أي لفظ أتكلم ولم يحصل منك كلام غيره أي أخبركم عن كلام حصل مني وهو هذا اللفظ أي لفظ أتكلم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أتكلم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أتكلم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو في الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبتدئ مستعينا بسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعني لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بانه حصل منك استعانة بسم الله وهي الاستعانة الحاصلة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أي لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصلا قبل التلفظ بهذه الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام المقيد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حينئذ انشاء الاستعانة مثلا وافادته وأما أصل الجملة فليس مقصودا وأجيب بان هذه القاعدة أغلبية والا فقد يقصد كل من المقيد والقيد معا كما هنا فان قائل ذلك الكلام قاصدا لاتيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا مستعينا على تحصيله ووجوده بسم الله ولم يقصد مجرد الاستعانة مع قطع النظر عن كونها على فعل مثلا فاسم الله كما قيل بمنزلة الآلة التي يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب في تحصيل ذلك الفعل وذلك يستلزم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لانها هي التي يحسن في موضعها مع ويغني عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أي مع سلام أو مسلما ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطحبين فهي لبيان أن ما بعدها مع ما قبلها مصاحب له فكأنه قال هنا أبتدئ أي أؤلف مع اسم الله أي مصاحبا له مصاحبة تبرك

وذلك

الحمد لله الذى شهد

وذلك يدل على قصد كل من المصطحبين هذا ايضاح ماذكره فى حواشى التلخيص نقلا عن شيخه الغنيمى * والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أوالعجز وأن تكون انشائية باعتبار العجز فقط (قوله الحمدلله) انما لم يأت بالعاطف اشارة الى أن كلا من الجملتين كاف فى الابتداء ومحل لمقصود الشارع وهو حصول البركة فى الشئ ودفع النقص عنه فاذا أتى الشخص باحداهما فقد خرج عن عهدة الطلب أواشارة الى أن بين الجملتين كمال الانقطاع لكون احداهما خبرية والاخرى انشائية فكانه لاحظ ان جملة البسملة خبرية والحمدلة انشائية و بالعكس ومتى كان بينهما كمال الانقطاع يترك العاطف كما تقرر فى علم المعانى لعدم ارتباط احداهما بالاخرى فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل حمد مختص بالله تعالى أومستحق له و يحصل الحمد بذلك الاخبار * لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شئ اتصاف المخبر بذلك الشئ لان الاخبار عن حصول شئ ليس ذلك الشئ وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد فى قولك زيد قائم فانه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام لان الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بان الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا لان ذلك الاخبار ليس حمدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا * لانا نقول محل كون الاخبار بالشئ ليس ذلك الشئ مالم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفراده أما لو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشئ وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشئ ولاشك أن ماهنا من هذا القبيل فان الاخبار بان الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفراده لانه يصدق عليه انه ثناء على الله تعالى أى ذكره بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لاتصافه بصفات الكمال فانه يعد ثناء عليه لانه ذكره بخير وحينئذ فيعد المخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد و يعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى حمدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحد إنه موحد ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فان هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا و يصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على انها وضعت فى الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كبعت واشتريت * واستشكل بانه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره * وأجيب بان المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أى الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أى استحقاقه جميع المحامد أى اختصاصه بها والمعنى أنشئ الثناء على الله تعالى بانه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم امكانه كما مر ولا انشاء مضمون الجملة الذى هو الاستحقاق أوالاختصاص لانه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس فى قدرته انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيئتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد فى قولك زيد قائم وكاختصاص المحامد بالله تعالى فى قولك الحمدلله ان قدر الخبر من مادة الاختصاص أواستحقاقها ان قدر من مادة الاستحقاق ومفهومها هو النسبة أعنى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص المحامد بالله تعالى أواستحقاقها أوادراكها فالمفهوم هو ثبوت المضمون أوادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أى أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لانواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة و بمعنى دل بالنسبة لغير الانواع المذكورة من بقية المحدثات والاول حقيقة والثانى مجاز اما مرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ماعدا الانواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخييل أومجاز عقلى بان أسند الشهادة التى حقها أن تسند للعاقل لغير من هى له فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الاصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ فى معنى مجازى كلى يعم المعنى الحقيقى والمعنى الآخر المجازى كأن

يراد بشهد هنا أثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعم من أن يكون بالاقرار و بالدلالة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجمادات تسبح بلسان الحال والراجح خلافه وانها تسبح بلسان المقال وحينئذ فلا حاجة الى التجوز المذكور * واعلم أن أكثر النسخ شهد بالتذكير وهو ظاهر وفى بعضها شهدت بالتأنيث ووجهه أن الفاعل الذى هو جميع لما أضيف الى الكائنات التى هى مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لان الاضافة تكسب ذلك * قال فى الخلاصة

وربما أكسب ثان أولا * تأنيثا ان كان لحذف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتى والذوات جمع ذات وهى جملة البدن مذكرا كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعليق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكأنه قال أحمد الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو فى مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بنينا على مذهب الشيخ الاشعرى من أن الوجود عين الموجود فالاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشئ الى نفسه وهى ممتنعة لانا نقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ أما ان أولناها بان وجه معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس أمرا زائدا فى الخارج على الذات وذلك لا ينافى انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حينئذ اما للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أى الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للموصوف والمراد بالصفة ماليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلوب وان بنينا على مذهب غير الاشعرى وهو القاضى الباقلانى من أن الوجود غير الموجود اى حال ثابتة فى الخارج فالاضافة من اضافة الصفة للموصوف فقط * ثم اعلم أن اللفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوب وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده * فان قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيرها من بقية الصفات ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعى على التحقيق بخلاف باقى الصفات فان دليلها عقلى فلم آثر ذلك بالذكر * أجيب بان هذا لا يرد لان الوجود لقب أى اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الاصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوما فوجه ايثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفى هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهى أن يكون فى الكلام المبتدا به اشارة الى ماسيق الكلام من أجله كقول المتنبى فى تهنئة سيف الدولة بزوال مرضه

المجد عوفى اذ عوفيت والكرم * وزال عنك الى أعدائك الالم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة بهم ولأنهم وان أنكروه لفظا فاحوالهم تدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى اما من حيث وجودها أو امكانها أو هما معا أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتى وهى جمع كائنة أى ذات تحققت فى الخارج أعم من أن يكون تحققها ماضويا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه لان التى لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أى حادث جرما كان أو عرضا * فان قلت لم جمعها جمع قلة وهو مادل على ثلاثة الى عشرة باعتبار الغاية بناء على قول سيبويه والمحققين ان جمعى التصحيح من جموع القلة مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو مادل على ثلاثة الى مالانهاية له خلافا لمن قال هو مادل على مافوق العشرة الى مالانهاية له وجمع الكثرة هنا كوائن * قلت اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالى ليس

بوجوده جميع الكائنات

في الامكان أبدع مما كان فأجيب بأمور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في الكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في الكل الجميعي واستعمالها في الكل المجموعي نادر فان جعلت أل للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا أن يقال أتى بها لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهي محتاج لها لان العموم نصا لم يستفد الا منها لصدق الجنس بالبعض (قوله والصلاة الخ) المشهور في هذه الجملة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رحمة أي انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لايقال الرحمة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لانا نقول المقصود بصلاتنا عليه ﷺ طلب رحمة لم تكن حاصلة فانه مامن وقت إلا وهناك نوع من الرحمة لم يحصل له فلايزال يترقى في الكمالات الى مالانهاية له فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لاينبغي للمصلي أن يقصد ذلك بل يقصد انه مفتقر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في ايصال النعم الينا ولذا طلب الدعاء له بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلقت هذه الجملة بالمخلوق وماقبلها بالخالق أتى بالعاطف بخلاف جملة البسملة والحمدلة و يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الدعاء لايستلزم الدعاء فلايلزم من الاخبار بثبوت الصلاة كون الشخص مصليا أي داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرفي موجود فيهما فكما صح أن تقول فيما مر ان المخبر بالحمد يعد حامدا في العرف لكون الأخبار المذكورة من أفراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلى عليه فكأنه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي ﷺ أو اعتنى به ولاشك أن الاخبار بذلك تعظيم له ﷺ لانه من أفراده فصح أن المخبر بالصلاة مصل واليه أشار بعضهم بقوله ولو لم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجملة افادة المخاطب مايلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا افادته لازم الفائدة وهو كون المخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما في قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفدته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتمل الصدق والكذب * واعلم انه ان جعل كل من جملة الحمد والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لايعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مثنى أي كائنان على سيدنا ولايصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لانه لايكون في المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفي تعبيره بعلى اشارة الى انهما تمكنا من نبينا ﷺ تمكن المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلى عليه بمطلق ارتباط مستعل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني للاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدالة على ارتباط خاص بين مستعل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي ﷺ وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدوق الضمير في قوله سيدنا جميع المخلوقات لاخصوص هذه الامة اذ لاشك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة

والصلاة والسلام على سيدنا

ولا يمنع ذلك الاجعل الضمير راجعا للأمر والسيد هو المتولى للسواد أى الجماعة الكثيرة و يلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود افادة هذا اللازم فالمعنى على أعظم المخلوقات وقيل هو الكامل المحتاج اليه باطلاق أى من جميع الوجوه وفى سائر الحالات و يطلق أيضا على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقبل سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت فى الياء واطلاق السيد عليه ﷺ موافق لحديث انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر أى ولا فخر أعظم من ذلك فيكون من باب التحدث بالنعمة أو ولا أفتخر بذلك بل أقوله اخبارا بالواقع بأمر من الله تعالى فيكون من باب التواضع و بيدى لواء الحمد أى رايته ولا فخر ومامن نبى يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى وأنا أوّل من تنشق عنه الارض ولا فخر وأنا أوّل شافع وأوّل مشفع أى مقبول الشفاعة ولا فخر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما فى الدنيا فيثبتها المسلمون و ينفيها الكفار * فان قيل ما الحكمة فى ذكر السيد فى هذا الحديث وعدم ذكره فى حديث قولوا اللهم صل على محمد لما سألوه عن كيفية الصلاة عليه ﷺ * أجيب بان الأوّل مقام اخباره ﷺ عن مرتبته ليعتقدانه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة فى ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وماذهب اليهم الا من لم تبلغه والثانى مقام الصلاة عليه ﷺ وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للادب أو عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منهما الاوّل لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لاتسوّدونى فى صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار فى بقية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد فيه ماص والا كان الاولى الذكر مراعاة للادب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أى المكرر العين ومعناه من كثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة المقتضية لكثرة حمد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق فى علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثانى بطريق التبع وهو توضيح ماقبله لكن المراد منه هنا الثانى وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد وغيره لا الأوّل لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف بالسيادة مطروح أى غير مقصود بالذات لان المبدل منه فى نية الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف مقصود أيضا وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوّزوها فى مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير النسبة تبع والبدلية تستدعى العكس اه ويجوز رفعه على انه خبر لمحذوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسبا لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة ينبغى أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أى المرسل وحذف فاعل البعث للعلم به ومفعوله لافادة التعميم أى الذى أرسله لجميع الطوائف حتى الجمادات فآمنت به فصارت آمنة مما كان يعتريها فى الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من جعلها من الحجارة التى يعذب بها أهل النار لكن ارساله للثقلين أى الانس والجن ارسال تكليف ولغيرهما ارسال تشريف أى ارسال يثبت شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراكات عقلية فى غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب فى جبل أحد ذلك حين صعده ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضربه ﷺ برجله وقال اثبت

محمد المبعوث

فانما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوانات رسول منها الاينافى ذلك الاحتمال أن ذلك الرسول مبلغ عنه ﷺ فلاوجه لتضليله (قوله بالآيات) الباء اما للملابسة أى المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات و بقائها على الدوام فاذا طلب منا الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على الاتيان بمثله فليس برسول والا فهو رسول و يلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد المتشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكلها واضحة أو المراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها أو المراد به ما يلزمه وهو البهر أى غلبة المعاند لان من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أى التي بها البهر أى غلبة المعاند و يحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهي المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحدبه كشمائله التي انفرد بها خلقا وخلقا ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم و بالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البهر أى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي أتى بها النبي ﷺ ليس فيها خفاء بل هي بديهية الدلالة على صدقه ﷺ والآيات جمع آية وهي لغة العلامة الظاهرة ومعجزة كانت أولا واصطلاحا اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها علامة على صدق الآتي بها وأصلها أأية بهمزتين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى ارادا على الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لاتفصلوا بيني و بين آلي بعلي وهو لا أصل له واما للاشارة الى أن الهداية المطلوب اعطاؤها له ﷺ أعظم من الهداية المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعي و بنو هاشم فقط عند مالك رضي الله تعالى عنهما أو مطلق الاقارب وليس المراد به أتباعه والا تكرر مع قوله والتابعين الخ وأصله أول بجمل بدليل تصغيره على أويل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بان أئمة العربية الموثوق بهم حكموا بانه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيده * فان قلت الاستدلال بالتصغير فيه دور لان المصغر فرع المكبر وقد يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على أصالته في المصغر * قلت توقف المصغر على المكبر توقف وجود اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف في الاول الا بعد معرفتها في الثاني فلم تتحد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لا جمع له لان فعلا لا يكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجموع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخم وضخام وخصم وخصام وقياس جمع صاحب صحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كعاذل وعذل وهو لغة من بينك و بينه مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الآخذ بمذهبه كأصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كما مر وهو من اجتمع بنبينا محمد ﷺ مؤمنا به ولو لم يميز اجتماعا متعارفا بان يكون في الارض بجسمه خلافا لاشتراط المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولو لم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أى لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لا لأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد في حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أحبطتها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الاعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم الذين ليسوا بآل لان بين

بالآيات الواضحات وعلى آله وصحبه

والتابعين لهم فى الكرامات الى يوم الدين (ص) الحمد لله والصلاة والسلام

الصحب والآل عموما وخصوصا وجهيا (قوله والتابعين لهم) أى للصحب فى الكرامات جمع كرامة وهى أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادا هنا بل المراد بها الاعمال الصالحة التى تكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك اشارة الى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى ماهناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيهما وجعل يشتاق الى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ فى الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاقت نفسه الى سياسة الدواب * فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبعهم فى مجرد الايمان فقط فى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه * قلت أل فيها للجنس المتحقق فى فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم فى تفسير الآل فى مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الاتباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بأتقياء الامة لخروج الفسقة الا ان يريد هذا القائل بالاتقياء من اتقى الشرك فيساوى ماقبله (قوله الى يوم الدين) أى الكائنين الى يوم الدين * واعترض بان كلامه لا يصدق الا على من استمرت تبعيته الى يوم الدين كالخضر عليه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك * وأجيب بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر انما هو الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لا ذوات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد * واعترض أيضا بأن هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانقراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من النفخة الثانية وتموت جميع الخلائق أى الكفار بالنفخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها بريح لينة تقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة * وأجيب بان كلامه على حذف مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو زمن تلك الريح اللينة * والدين يطلق فى اللغة على معان المناسب منها هنا الجزاء أى الى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ايصال ما يليق بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها النبى ﷺ وأموره أى علاماته الدالة على وجوده فى الشخص أربع صدق القصد أى أداء العبادة بالنية والاخلاص والوفاء بالعهد أى الاتيان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام وصحة العقد أى جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسملة المتن لعلها اكتفاء ببسملته السابقة عنها اشارة الى شدة امتزاج الشرح بالمتن فكأنهما شئ واحد أو أن البسملة السابقة هى بسملة المتن ذكرها الشيخ فى أول شرحه تبركا بها واشارة الى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لانه ابراز لما فى المتن فلا يستحق أن يؤتى له ببسملة ولم يفعل كذلك بالحمدلة بل أتى لشرحه بحمدلة غير حمدلة المتن لانه قصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجملة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولدلالتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وأن كان الاصل هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للذوات والشائع فى بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر مما يكثر استعماله منصوبا بفعل محذوف والاصل حمدت حمدا لله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أل لافادة الاستغراق مثلا فمن نظر للاصالة المذكورة أو للمناسبة للمقام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأل فى الحمد اما للاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمعنى جنس الحمد أى حقيقته مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصا به تعالى لخروجه فى ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد المعهود هو الذى حمد الله تعالى به نفسه فى القدم وقيل هو الذى حمد به نفسه وحمده به أنبياؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فلما اختص به دل ذلك على أن جميع الافراد

مختصة به تعالى لانه لاعبرة بحمد غير من ذكر فالجملة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى لكن على الاول صريحا وعلى الثانى لزوما وعلى الثالث ادّعاء وخير الامور أوساطها لانه كدعوى الشئ وهو اختصاص الافراد ببينة وهى اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حدّ زيد طويل النجاد أى حمائل السيف ويلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح واذا جعلت أل للعهد وجعل المعهود المعنى الاول وهو حمد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام فى لله للاختصاص أو الاستحقاق لا للملك لان القديم لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثانى فانه يصح أن تكون اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لان المركب من القديم والحادث حادث لكن على الاستغراق يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى يوجد التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى الصريح ومانشأ فهامن اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوّة على الصحيح لتعدى أثرها بخلاف النبوّة خلافا للعز بن عبد السلام فى قوله بالعكس معللا له بان النبوّة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها تعلق بالخلق والاول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبيه على أن المقصود فى هذا العلم اثبات الرسالة التى هى أخص من النبوّة (قوله الحمد هو) أى لغة أى فى لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما فى العرف فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر على المعنى اللغوى اشارة الى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طلب الابتداء بالحمد وليس المراد منها المعنى العرفى على التحقيق لان العرف طارئ بعد الشرع فتحمل النصوص الواردة على المعنى اللغوى لانه الموجود اذ ذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوى والعرفى اصطلاح لبعض المتكلمين والا فأهل اللغة والشرع قد تطابقوا على ان حقيقة الحمد الوصف بالجميل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الحمد المعرف وغيره بناء على ان الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أثنيت أى أثنيت بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة ولو مرة لا من ثنيت الشئ اذا عطفت بعضه على بعض لاقتضائه التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الحمد غير المكرر وقوله باللسان فصل أوّل خرج به الثناء بغيره كالجنان والاركان فليس حمدا لغة وان كان حمدا فى الاصطلاح وكذا الحمد النفسى وحمد الجمادات الشامل له قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ان لم يكن انطياخرقا للعادة فليس حمدا لغة حقيقة بل مجازا وان كان ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أما لو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لبيان الواقع كما هو الاصل فى القيود أو لرفع احتمال التجوّز باطلاق الثناء على ما ليس باللسان مجازا وعلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل الثناء المنطوق به بغيرها كما لو نطقت يده كرامة وكذا ثناء الجمادات اذا انطقت خرقا للعادة لكن يرد عليه أن اطلاق اللسان على ذلك مجاز والحدّ يصان عنه وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء بلا لسان فيكون التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الحمد وهو الحمد الحادث لا لمطلق الحمد الشامل للقديم أو بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام للنفسى واللفظى وهو حقيقة فيهما عند بعض أهل السنة وقال البعض الآخر انه حقيقة فى النفسانى مجاز فى اللسانى وعند المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى مجاز فى النفسانى وقوله بالجميل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان بغير الجميل ان قلنا برأى عز الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة فى الخير والشر المستند فيه الى حديث مرّ بجنازة فأثنوا عليها خيرا ثم جنازة فأثنوا عليها شرا فان قلنا برأى الجمهور انه حقيقة فى الخير فقط كما يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره حينئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل

على رسول الله (ش) الحمد هو الثناء باللسان بالجميل

فى ذكر قيود الشئ نظير مامر وأل فى الجميل للجنس فيصدق بالواحد والأكثر والا لزم خروج الثناء
ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم ان الباء فى قوله باللسان للآلة وفى قوله بالجميل يحتمل
أن تكون للتعدية فيكون المراد بالجميل المحمود به ولم يقيده بكونه اختياريا لانه لا يشترط فيه ذلك ويكون
حينئذ ساكتا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية أو بمعنى على فيكون المراد بالجميل المحمود
عليه والواجب حينئذ تقييده بكونه اختياريا لانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجميل غير
الاختيارى فانه يسمى مدحا لا حمدا يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها دون حمدتها ومدحت زيدا على حسنه
دون حمدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشرى فى
الفائق الحمد والمدح أخوان والمراد بالاختيارى ما يشمل الاختيارى حقيقة أو حكما فيدخل الثناء على
صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار
أى الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ للافعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمد زيد على
شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لآثار وأفعال اختيارية كالخوض فى المهالك والاقدام على المعارك
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لانا نقول ألحق غير الاغلب بالاغلب طردا للباب على وتيرة واحدة
أو انها لما لازمت الذات ولم تؤثر فى شئ نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالحمد على الذات والجواب المطرد فى
جميع الصفات ان يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية فى ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أى غير محتاجة
الى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى
الباءين صح تعلقهما بالثناء واندفع ما يقال فى كلامه تعلق حرفى جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو
ممتنع وقد علم بما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصيغة ولا يختص بالاختيارى كما مر بل يكون
اختياريا أى صادرا عن المحمود باختياره وارادته كالكرم وغير اختيارى كطول القامة وصباحة الوجه
والثانى هو ما كان باعثا على الثناء بان يكون الثناء فى مقابلته ولاجله ولا يكون الا اختياريا على المشهور ثم
انهما قد يختلفان ذاتا واعتبارا كمن أعطاك شيأ فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجمال فقلت
زيد عالم أو حليم أو جميل فالمحمود عليه الاكرام والمحمود به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا
فيكون الشئ الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة
اتصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم فى مقابلة اكرامه لك فالاكرام من حيث كونه مدلول الصيغة
محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذان ركنان من أركان الحمد الخمسة التى يتوقف عليها
وبقى منها الصيغة وهى اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحامد وهو
المثنى الذى يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أى الذى يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو
حكما على مامر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الحامد ومثنى عليه
وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالجميل تهكما نحو
ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيدا من ماهية الحمد بل هو شرط اما لتحققه أو للاعتداد به كما قاله
ياسين فى حواشى التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بجميل حتى يحتاج الى اخراجه بذلك بل هو وصف للمتهكم
به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان فى الدنيا أو باعتبار ضد حالته فيها الان كونه فى النار ينفى
عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأنواع المحامد أربعة حمدان قديمان وهما حمد الله نفسه
وحمده بعض عبيده نحو نعم العبد انه أواب وحمدان حادثان وهو حمدنا لبعضنا وحمدنا لله تعالى هكذا قال
السكتانى وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد الله تعالى نفسه

على

على ذاته أوصفاته وأما حدبعض خلقه فحادث لان المركب من القديم والحادث حادث وجمع بعضهم بأن الحمد مشترك بين الكلي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي عناه ياسين ويستعمل في الثناء فقط وهو الذي عناه السكتاني (قوله من الاوصاف) من للتبعيض لا للبيان أي الجميل الكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف مايشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء على الله تعالى بتنزهه عن الحدوث مثلا أو على زيد بنفي البخل عنه يسمى حمدا وقوله أو الافعال فيه أن الافعال فيه أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غيرها الا ان يجاب بأن المراد بالاوصاف ماعدا الافعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون بأو الا أن تجعل بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخالها فيها فيه نوع غرابة (قوله كالعلم الخ) يطلق العلم على أحد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملكات وعلى الادراكات تصورية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعنيان الاخيران لا الاول لان القواعد ليست أوصافا ويصح أن يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن المنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جميلا في بعض صوره ويطلق العلم على ماقابل الجهل ويصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما واحدا كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا للاوصاف لفساده اذ العلم ليس أوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان فسر بأنه صفة هي مبدأ افادة ماينبغي لا لغرض فخرج مالو وهب شيأ ليستعيض عنه ولو مدحا أو ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للاول أيضا اذ الصفة المذكورة هي ملكة تنشأ عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله بالمنن) جمع منة وهي النعمة كسدرة وسدر أي والجود بالنعم ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى حمدا وليس كذلك الا ان تجعل أل للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد الذم) لما عرف الحمد وكان الذم ضده والضد أقرب الاشياء خطورة بالبال عند ذكر ضده ناسب ذكر الذم وتعريفه لا يقال ان الذم ضد المدح لا ضد الحمد لانا نقول كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضدا للحمد أيضا لانه الاتيان بما يدل على اتصاف المذموم بالقبيح أعم من أن يكون ذلك القبيح اختياريا أولا فهو ضدهما كما يفيده كلام المصباح ويرشح ذلك مامر من ترادفهما على قول (قوله الثناء[1]) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان بما يدل على الاتصاف بالقبيح والباء بالقبيح يجري فيها ماتقدم في باء بالجميل من كونها أما للتعدية فيكون مدخولها مذموما به أو بمعنى على فيكون مذموما عليه وحذف هنا باللسان اكتفاء بما مر في الحمد لانه ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهكذا كذلك فيجري فيه جميع ماتقدم من الاركان الخمسة ومافيها (قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ماتقدم (قوله كالجهل) هو ينقسم الى مركب وهو اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه ولا يكون الا مذموما كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم والى بسيط وهو انتفاء العلم بالشئ وهو تارة يكون محمودا كانتفاء علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاطة وتارة يكون مذموما كانتفاء علمك بفرائض الوضوء واطلاقه على القسمين المذكورين حقيقة بناء على المشهور من انه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه فعلى الاول يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ان قلنا أن الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبيح من الافعال وعلى الثاني

من الاوصاف أو الافعال كالعلم والجود بالمنن وهو ضد الذم الذي هو الثناء بالقبيح من الاوصاف والافعال كالجهل

(١) النسخة التي بيدنا بتقديم الثاء اه مصححه

والبخل فمعنى الحمد لله الثناء بالجميل واجب لله ويستحيل فى حقه تعالى الوصف بالنقص والله اسم

يكون مثالا للقبيح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثانى لان الانتفاء المذكور صفة سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثانى مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الحقيقى (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للجود وقد تقدم ان الجود صفة هى مبدأ افادة ماينبغى الخ فيكون البخل صفة هى مبدأ عدم افادة ماينبغى الخ وتقدم ان تلك الصفة فى الجود هى ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون فى البخل ملكة ينشأ عنها عدم وصول الاحسان للغير ويكون مثالا للقبيح من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بأنه الاعطاء الذى هو صفة فعل كان البخل كف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقبيح من الافعال لان الكف فعل من أفعال النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس أمرا عدميا فتلخص أن كلا من الجهل والبخل يصح أن يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ومن الافعال (قوله فمعنى الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء الفصيحة لافصاحها عن شرط مقدر وقعت فى جوابه أى اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فمعنى قول المصنف الحمد لله الثناء بالجميل الخ أى كل ثناء بجميل أو جنسه بناء على ان أل استغراقية أو جنسية وقوله واجب أى ثابت له تعالى على طريق الجواز أولا يقبل الانتفاء كل محتمل لكن قوله ويستحيل فى حقه الخ يعين الثانى فهو المراد * وأورد عليه ان الثناء عليه كما مر هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جميلة والاتيان بما ذكر فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذكور * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أى استحقاق الثناء ولاشك ان استحقاقه لازم له تعالى لزوما لايقبل الانفكاك وحينئذ فعطف قوله ويستحيل على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثانى مأخوذ من المقام كما علمت والا فالمناسب للعبارة أعنى قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعد ذلك فهذا التقدير أعنى تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور فى هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق أو مختص أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره ان هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك الا أن يجاب انه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده انه لازم للمعنى المذكور كما تقدم لانه يلزم من كون الحمد واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالذم فيما مر مستحيلا فى حقه تعالى أو مراده أن هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المذكور تعليلا لمحذوف تقديره وانما حكم بذلك لانه يستحيل الخ وقوله فى حقه أى ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس مستحيلا لانه مصدر وصفه اذا أتى بما يدل على اتصافه بالقبيح فيكون بمعنى الثناء بتقديم النون الذى هو الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بان مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب على السبب العادى اذ العادة جرت بأن من اتصف بشئ يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ماتقدم أى استحقاق الوصف ولاشك ان الاستحقاق المذكور مستحيل فى حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أى قام به النقص ونقص الله أعداءك أى قلل عددهم وأخذ منهم والمراد به هنا اللازم أى يستحيل فى حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أى قائما به النقص لا الاتصاف بكونه منقصا للغير على صيغة اسم الفاعل أى مقدرا نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ الاسم على مايقابل الفعل والحرف وعلى مايقابل الكنية واللقب وعلى مايقابل الصفة ويصح هنا ارادة ماعدا الاول فالمراد انه علم وضعه الله تعالى على نفسه وضعا شخصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم بالغلبة كلى الا أن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا على غيره حفظا لاحديته فكما انه لامشاركة فى مسماه وجودا وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه أى ذاته بخلاف الحوادث فيهما كذلك لامشاركة فى اسمه وضعا وعلما والصحيح انه غير مشتق وهو قول الخليل

وسيبويه واكثر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل فى النوم بعدموته فقال غفر الله لى بقولى فى اسمه تعالى انه ليس بمشتق وقد ذكر فى القرآن العظيم فى الفين وخمسمائة وقيل ثلثمائة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الاعظم عند أكثر أهل العلم وهو المعتمد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ماسأل لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها اسم واجب الوجود * واعترض على ذلك بانه يلزم عليه ان يكون غير علم لان مدلوله حينئذ هو واجب الوجود كلى والعلم يجب ان يكون مدلوله جزئيا معينا وحينئذ فلا يكون قول لااله الا الله مفيدا للتوحيد لانه يصير المعنى حينئذ لااله الاهذا الامر الكلى كيف وقد أجمعوا على افادة ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه حينئذ الصفات اذهى واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أى اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة فى الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جملة الموضوع له والا كان كليا وقدسبق منعه بل أتى بهما تمييزا للموضوع له عن غيره وخصا بالذكر دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون أكمل الموجودات واشرفها فيجب اتصافه بأشرف الصفات وأما الاشارة بالثانى فلانه لايستحق جميع المحامد الامن كان متصفا بسائر الكمالات وقدم الاول لانه كالدليل للثانى ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثانى مؤكد للاول والاولى أن يكون مؤسسا بان يقال خص الاول بالذكر لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثانى لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمدلله لانها للاستغراق أو للجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت جميع الافراد مختصة بالله أوجنسها مختصا به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثانى لما مر أو يقال خص الاول لظهوره فى تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود هو الذى لايقبل وجوده الانتفاء أزلا وأبدا فلايسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثانى لظهوره فى تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وماتقدم فى الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الاهذا الفرد صح كون الله علما عليه وأفاد التوحيد فى لااله الاالله انتهى لان مقتضاه أن لفظ الجلالة مدلوله كلى انحصر فى جزئى فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد فى لااله الاالله لانه يصير المعنى لااله الاهذا الامر الكلى المنحصر فى جزئى والاشكال المتقدم باق بعينه * واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلاترد الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجود زيد مثلا فى هذا الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به البارى تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمدة بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سيبويه المجوز لمجىء الحال من المبتدأ ويمكن تمشيته على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف فى العبارة أى وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حال من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فارتفع ارتفاعه وقوله زيادة تكرمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التكرمة ثابت له ﷺ والى انه عليه الصلاة والسلام ينتفع بصلاة غيره أى دعائه على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون بذلك لكن لاينبغى للمصلى قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس الا وتفسيره الصلاة بزيادة التكرمة أخذه من المقام وهو تعلقها به ﷺ فالمناسب لمقامه الشريف تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكرمة متفاوتة وأما معناه الاصلى فهو التكرمة والانعام

للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والصلاة من الله على نبيه زيادة تكرمة وانعام

فقولهم من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناه الدعاء بخير ولا ينافي ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام أو ارادته لا الرقة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقي لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة أما من قبيل المشترك اللفظي فمعناها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوي فمعناها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظي على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوي على مافيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها على الرحمة مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة في اللغة الدعاء لكونه أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق في اللغة الا عليه والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أي التعظيم وعطف الانعام عليها مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثاني فيما اذا أنعم عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه ففيه الحذف من الثاني لدلالة الاول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير مامر في الصلاة وهو ضد التحويف لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عليه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض مواطن الموقف على أممهم وعلى أنفسهم و ينسيهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكن خوفه فيها خوف اجلال ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع في حسنات الابرار التي هي سيئات بالنسبة للمقربين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خمسة دراهم وتصدقت منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الابرار سيئة عند المقربين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والتحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعوه وحينئذ فالمراد بالتحية خطابه تعالى له ﷺ بما يسره و يلتذ به بان يحييه في الجنان بكلام قديم تحية تليق بجنابه ﷺ وعطف ذلك على ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) مصدر أعظم أي فخم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وتعظيم اى تفخيم وتكبير وعطفه على تأمين من عطف اللازم على الملزوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم وعلى طيب التحية من عطف العام على الخاص لانه يلزم من زيادة طيب التحية زيادة التعظيم دون العكس * والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاثة أشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاته عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب منه لا داع ولا طالب اذ ليس هناك من هو أعظم منه حتى يطلب منه نعم ان أريد كونه يدعو ذاته بايصال الخير للمدعو له أي يطلب منها ذلك صح والطلب النفسي مغاير للارادة

والسلام زيادة تأمين له وطيب تحية واعظام

> ورسول الله هنا هو سيدنا محمد ﷺ (ص) اعلم أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام

(قوله ورسول الله هنا) قيد بهنا احترازا عن الرسول فى مبحث النبوات فان المراد به مايعم نبينا ﷺ وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين * فان قيل لم لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم * أجيب بانه انما خصه بذلك لامرين * الاول ان رسول الله غلب استعماله فى نبينا ﷺ فصار علما بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقرونا بذكر اسمه أو قرينة * الثانى ان الاضافة للعهد الخارجى العلمى فانها تأتى لما تأتى له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كأنه لظهوره وهو انسان ذكر حر أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فنبى فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر فى أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصلاح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالمعرفة والدراية والفهم والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشائع فى الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت فى القرآن فى قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالبسائط والجزئيات دون المركبات والكليات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والدراية تستدعى تحصيل المعانى مع التانى والمهلة اذ هى العلم الحاصل بعد التفكر والتخيل فلا تناسب الاهتمام المناسب للمقام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق هنا شئ والقراءة والسماع يتعلقان بالالفاظ مع أن المقصود تحصيل المعانى اذ المراد أدرك بالدليل ان كل ما حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة لنتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز فى حقه تعالى وانما قلنا بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أى ادراكه الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه فيما سيأتى لقوله لان ما حكم به العقل الخ وبهذا يجاب عن عدم تعبيره بالجزم والاعتقاد وهو ان كلا منهما قد يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل اعلموا بصيغة الجمع لئلا يتوهم انه فرض كفاية مع انه فرض عين وسيأتى الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بان توكيدا للانحصار لا يقال ان ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاتيان بها لانا نقول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرا عظيما مما يهتم به كما فى قوله تعالى إنا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله ينحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكلى فى جزئياته وضابطه صحة الحمل أى الاخبار بذلك الكلى الذى هو المقسم على كل واحد من الجزئيات التى هى أقسام له كانحصار الكلمة فى اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل فى أجزائه وضابطه صحة انحلال الكل الى الاجزاء التى تركب منها كانحصار السكنجبين فى خل وعسل والحصير فى سمار وخيط فماهية كل مركبة من الامرين المذكورين ويصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون من قبيل الاول لعدم صحة حمل المقسم أى الحكم العقلى على كل من الاقسام اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لانه لا شئ من الحكم العقلى المفسر بانه اثبات أمر أو نفيه بوجوب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شئ منها أى حمله عليها أى الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قبيل الثانى لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما اجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف فى الاول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بتقدير مضاف فى الثانى أى اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر * أما الاول فلما يلزم عليه من الاخبار بخاص عن عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذى هو المحمول يصدق بالموضوع والنسبة ووقوعها أو لا وقوعها على ما مر * وأما الثانى فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قادر أو موجود أو الواحد نصف الاثنين

فليس فى ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع انه حكم عقلى و يمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر من الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أى الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وان لم يتعين فى الحكم العقلى كونها محكوما بها لصدقه حيث لاتذكر كما مر لكن لابد منها فى نفس الامر و بعضهم أجاب بان المنحصر فى الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب أو استحالة أو جواز أى لايخلو من الاتصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات أو النفى لايتصف بالوجوب والاستحالة أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما الامكان نعم هى أوصاف لمتعلقه كالقدرة والارادة وثبوتهما له تعالى فالاحسن أن يجعل الحصر فى كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الامير فى البلدة الفلانية وانحصرت فكرتى فى ذنوبى بمعنى أن حكم الامير لايتجاوز تلك البلدة وفكرتى لاتتجاوز ذنوبى وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولاجزئيات للحكم والفكرة وكذلك ماهنا فالمعنى أن الحكم العقلى لايخرج عنها لاأنها جزئيات ولاأجزاء له وانما هى أوصاف لمتعلقه أعنى النسبة الحكمية أو المحكوم به كما مر والى هذا أشار الشارح فيما سيأتى بقوله ومعنى انحصاره فى الثلاثة الخ (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجواز قبول الثبوت والانتفاء فالاولان أمران سلبيان والثالث أمر اعتبارى وهذه الثلاثة تقع محمولات أى مخبرا بها من حيث الاشتقاق فيقال قدرة البارى واجبة وشريكه مستحيل و بعثة الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالمستحيل لانه ضده وأخر الجائز لانه لم يبق له مرتبة الا التأخير وأيضا فهو شبيه بالمركب وماقبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر وعلى قياس ذلك يقال فى تقديم الوجوب ومابعده * واعلم ان الواجب اما ذاتى واما عرضى والاول قسمان واجب مطلق و واجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فانها واجبة وجوبا مطلقا والثانى كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لايقبل الانتفاء والثالث كوجود شئ فى هذا الوقت فانه عرضى اذ يجب لاجل التعلق علم الله تعالى به ولا بعد منافى ذلك لرقته وافرق بينه و بين التحيز للجرم أن نسبة التحيز للجرم حكم واجب مادته الوجوب أى صفته المتحققة له فى نفس الامر هى الوجوب لاالامتناع ولاالامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لزيد مثلا فان مادته أى صفته المحققة له فى نفس الامر الامكان لاالوجوب والمعرف بالتعريف المذكور هو الواجب الذاتى بقسميه وانما لم يقيده المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لايحمل الا على الذات ولايحمل على العرض الا بالتقييد (قوله مالايتصور الخ) مايصح أن تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أى معلوم فجملة لايتصور صفتها وأن تكون موصولة نعتا لمحذوف والجملة صلتها أى الامر الذى لايتصور أعم من أن يكون ذلك الامر ذاتا أوصفة أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكما أن الذات تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها وكما أن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فكما أن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوته له تعالى وكما أن بعثة الرسل تتصف بالجواز كذلك ثبوتها وسيأتى مايتعلق بالفعل من حيث بناؤه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لامجرد الادراك لان العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال لم خالف المصنف عادة المؤلفين فى تعبيرهم باما بعد وحاصل الجواب انه نزل اعلم منزلة أما بعد أى صيره مثله وأقامه مقامه ونكتة العدول عن لفظ الشائع وهو أما بعد التنبيه على ان غير العلم لاينبغى سببا والشيخ مصدر شاخ شيخ شيخا وصف به كعدل ورضا وصفه كسيد خفف لكثرة الاستعمال أى دورانه على الالسنة سمى شيخا الحاوى من كثرة المعانى المقتضية للاقتداء به فى ذلك الفن لا لكبر سنه وهو لغة من بلغ أربعين سنة الى آخر عمره فان الناس يقال لهم أطفال وصغار وصبيان

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه والمستحيل مالايتصور فى العقل وجوده والجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه (ش) نزل الشيخ

وذرارى الى البلوغ وشبان وفتيان الى الثلاثين وكهول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخة والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتنقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع أصابع مقبوضة بأصابع نفسه وطول كل أحد أربعة أذرع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل ولو صبيا (قوله رضى الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضا رتبة أعلى من العفو لان الرضا بالذي قوله فهو أعلى من العفو الذى هو المسامحة وعدم المؤاخذة ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاعف فان المولى قد يعفو ولا يرضى ورضاه تعالى امّا صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أريد هنا الاول فظاهر وان أريد الثانى ورد عليه ان الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحال وارادته تعالى أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء لأن يقال يصح ذلك نظرا لتعلق الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل تجدده (قوله منزلة أما بعد) انما يتنزل منزلة و بعد لان أما بعد هى الاصل اذ هى الواردة فى الاحاديث وكلام العرب (قوله فى الدلالة) فى بمعنى من بيان للمنزلة فهو بيان لوصف المقيس عليه الذى هو أما بعد وفيه انه قد يؤتى بعدها بالسبب الحامل على التأليف مثلا لانها موضوعة للانتقال من أسلوب أى فن ونوع من الكلام الى آخر أعم من أن يكون مقصودا أولا الا أن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف مثلا فى حكم المقصود باعتبار كونه سببا له مثلا فيسمى مقصودا تجوزا باعتبار تلك السببية أو غيرها ✽ بقى ان أما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجواز أن يقول أما بعد ويسكت الا أن يقدر مضاف فى كلامه أى قصد الشروع أو أن المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنكتة مخالفة المصنف لغيره فى تعبيره بالعلم دون أما بعد فهو جواب عن سؤال حاصله ان الاتباع خير من الابتداع ✽ وحاصل الجواب ان ذلك الابتداع لنكتة حسنة وهى التنبيه المذكور فكأنه قال للتنبيه الخ والمراد بالتنبيه الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالشئ نهى عن ضده والمراد بالعلم العلم المطلوب فى هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو التقليد والظن والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تكفى فى هذا الفن بل لا بد فيه من العلم لان الجاهل المذكور والشاك والمتوهم والظان لا ايمان لهم فهم كفار وأما المقلد فمختلف فى كفره كما سيأتى وان كان الصحيح أنه مؤمن عاص ان كان فيه اهلية النظر فقوله لا ينبغى أى لا يطلب أن يكون سببا لمعرفة العقائد لانه حرام اما كفر أو غيره وانما قلنا المراد بالتنبيه الاشارة لما ذكر لان متعلق العلم المذكور فى كلامه هو حصر أقسام الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة فمعنى اعلم المستفاد منه صريحا أطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث تبحث عن دليل حصرا قسمة فى الثلاثة وتفهم دلالته على ذلك ويؤخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا ووجه الاخذ أنه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكفى فيه غيره فالعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد بالعلم أحد العلوم المدونة وغيره هو الحرف والصنائع مثلا والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه سببا أى حرفة وصنعة لان فى الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعادة الدارين خصوصا العلم الموصل الى معرفة الله تعالى وقد علمت ان عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعلول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا التعريف بأمور أربعة ✽ الاول أنه غير مانع لصدقه بقولك زيد لا زيد فان الاول اثبات أمر والثانى نفيه مع ان ذلك ليس من الحكم فى شئ وأجيب بأن فى العبارة حذفا والتقدير اثبات أمر لأمر أو نفى أمر عن أمر الثانى أنه غير جامع لان قوله أو نفيه عائد على الامر الاول فيخرج قولك زيد ليس بقائم من أول الامر من غير أن يتقدمه اثبات القيام له وأجيب بأن الضمير عائد على الامر من حيث هو الامر لا على الامر الذى جرى عليه الاثبات فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله

اذا نزل السماء بأرض قوم ✽ رعيناه وان كانوا غضابا

فان المراد بالسماء الغيث وبالضمير فى رعيناه النبات بخلاف شبه الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره

رضى الله تعالى عنه اعلم منزلة أما بعد فى الدلالة على الشروع فى المقصود ونبه على ان غير العلم لا يبتغى سببا والحكم اثبات أمر أو نفيه

ثانيا معنى آخر كقولك لى عين أنوق من العين فان المراد بالعين الاولى الباصرة و بالثانية عين الذهب مثلا وليس هذا من قبيل عندى درهم ونصفه كما توهمه بعضهم لان الضمير فى و نصفه لا يصح عوده على الدرهم الاول ولا على الدرهم من حيث هو لصدقه بالاول وهو فاسد بل على درهم آخر أى نصف درهم آخر مثل الاول نعم يصح أن يكون من قبيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائدا على الاول فقط الثالث ان ذكر أو فى الحدود ممنوع * وأجيب بأن محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتنويع فيجوز دخولها فى الرسوم كما هنا لا فى الحدود الحقيقية وهى التى تكون بالذاتيات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساو يا لها وأخص منها مثاله الانسان حيوان ناطق أو ضاحك اذا فرض ان ضاحكا فصل ذاتى فناطق من حيث كونه فصلا للماهية مساو لها ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهى أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام فى الحكم العقلى فأى داع الى تعريف مطلق الحكم أولا ثم تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته * وأجيب بأن الحكم العقلى أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقفة على معرفة الاعم كتوقف معرفة الانسان على معرفة الحيوان مثلا وأيضا فلما ذكر المصنف الحكم وقيده بالعقل علم منه أن هناك حكما غير عقلى فتشوقت النفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى الاقسام الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بقيد المذكور ومعرفة غيره من بقية الاقسام واعلم أنك اذا قلت زيد قائم مثلا فقد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام ونسبة وهى ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الثلاثة يسمى تصورا وادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة يسمى تصديقا وحكما وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذى هو فعل من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح انه كيفية و يمكن حمل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات ادراك الثبوت من اطلاق الملزوم وارادة اللازم قال السيد فى حواشى الشمسية ومايتوهم من قولهم الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلا فليس مرادا بل المراد من جميع ذلك كله هو الادراك واختلف فى الادراك فقيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيكون الصحيح ان الحكم أيضا من قبيل الكيف و يمثل للثلاثة بوضع الخاتم على الشمعة فوضعه فعل وتأثرها أى قبولها للتأثير انفعال والهيئة الحاصلة كيفية * ثم اعلم أنه لا فرق فى الاثبات بين أن يكون على جهة الحمل أى الاخبار نحو العالم حادث أو على جهة الصحبة أو اللزوم كقولك كلما كان العالم متغيرا كان حادثا أو على جهة العناد كقولك الموجود إما قديم أو حادث وكذا يقال فى النفى نحو العالم ليس بقديم أو ليس كلما كان العالم متغيرا كان القديم وصماله أى لا تلازم بينهما أو ليس الموجود إما حادث أو ممكن فالمسلوب فى الاول الحكم وفى الثانى التلازم والربط وفى الثالث العناد (قوله والحاكم بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفى محكوم به وقد تقدم أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو باطل وأيضا فالحاكم انما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذى هو النسبة لا بالاثبات أو النفى * وحاصل الجواب أن فى كلامه حذف مضاف أى بمتعلق الاثبات وهو الثبوت أو المحكوم به أو انه أطلق الاثبات والنفى وأراد الثبوت أو الانتفاء (قوله اما الشرع الخ) اعترض بأن الشرع هو الاحكام الشرعية المعرفة بأنها وضع الهى أى أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم تلك الاحكام * وأجيب بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر وارادة اسم الفاعل أو انه على حذف مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قال تعالى شرع لكم من الدين الآية أو الرسول ﷺ مجازا لانه المبلغ (قوله و إما العقل) اعترض بأن الحاكم أى المدرك حقيقة انما هى النفس الناطقة والعقل صفة لها وآلة لادراكها * وأجيب بأن اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارى تعالى موجدة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى

والحاكم بالاثبات أو النفى إما الشرع و إما العقل

جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة انما هي منشأ للتأثير ويقدر مضاف أي ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على الآخر عند الحكماء من انهما شيء واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرافي حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله في كلام العلماء استتاره (قوله العادة) هي ما اعتاده الناس أي ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فاسناد الحكم اليها مجاز من الاسناد الى السبب أو يقدر مضاف أي أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فلذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه الى عادي وعقلي ظاهر لان كلا منهما جزئي من جزئياته وأما انقسامه الى شرعي فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر او نفيه والاثبات أو النفي أما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعي أما على الاول فلأن الشارح فسر الشرعي بانه خطاب الله تعالى أي كلامه والكلام غير الادراك وأما على الثاني فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه * وأجيب بان في التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده ان الحكم يطلق بازاء معنيين أحدهما المعنى الاول وبالآخر المعنى الثاني وهو الكلام ويطلق أيضا على النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى أما أمر أو نهي أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلا أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجبة وهو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا انه حكم شرعي فاطلاق مجازي باعتبار اللزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلا فيكون من جزئيات الحكم المعرف بما مر يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلي لانه الذي ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لان له دخلا في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعي فذكره لانه قد يكون عاضدا للعقلي وقد يكون مستقلا في اثبات الصفات التي لا تتوقف دلالة المعجزة على صدق الرسول عليها وهي السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادي تتميما للاقسام والعاد بين الثلاثة حقيقي اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها في شيء واحد (قوله خطاب الله الخ) حقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا اسم المفعول أي المخاطب به أي الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في تسمية الكلام خطابا وجود المخاطبين بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى في الازل قبل وجود المخاطبين خطابا أو الذي يقصد به افهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى في الازل خطابا فالخلاف في تسمية الكلام في الازل خطابا وعدمها مبني على الخلاف في أنه هل يشترط في تسميته خطابا وجود المخاطبين بالفعل أولا ويبنى على ذلك أيضا خلاف آخر هل الحكم الشرعي حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقا تنجيزيا ولا يكون منهما بالفعل ومتعلق تعلقا تنجيزيا الا فيما لا يزال بعد وجود المكلفين وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى المقيد بالافهام بالفعل أو بالتعلق التنجيزي والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة في الموجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم وعلى الثاني قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزي في مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخرج باضافه الى الله تعالى خطاب غيره كالملوك والآباء والامهات والمشايخ وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكما شرعيا وانما سمي خطاب الرسل بالتكاليف حكما شرعيا لانهم مبلغون عن الله تعالى معصومون في تبليغهم عن الكذب عمدا وسهوا * فان قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب

وأما العادة فلذلك انقسم الحكم الى ثلاثة أقسام شرعي وعادي وعقلي فالحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

به القائم بذات الله تعالى فمن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل فى التعريف والخارج عنه * أجيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنسا للحكم يقتضى ان الحكم الثابت بنحو القياس أو السنة او الاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب له مع أنه حكم شرعى فلا يكون التعريف جامعا الا انا نقول نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شئ لان كلامه تعالى لا يكون الا متعلقا اما تعلقا تنجيزيا بالنسبة للامر والنهى أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلق به قوله بافعال الخ وتعلقه تعلق دلالة بمعنى انه لو أزيل عنا الحجاب لوجدناه دالا على جميع أقسام الحكم العقلى من الواجبات والجائزات والمستحيلات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسى سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظى لعدم مناسبته هنا وقوله بافعال المكلفين خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شئ ولقد خلقناكم أى ذواتكم وصفاتكم ويوم نسير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شئ عليم وبقى فى الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فأخرجهما بقوله بالطلب على ما سيأتى والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالايمان بالله تعالى ورسله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أما ذاته فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الايمان هو المعرفة وحديث النفس التابع لها أما على الاول فظاهر لان المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثانى فلأن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسى والكلام النفسى كيفية لا فعل لان الصحيح انه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب وسلب وايقاع وانتزاع ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد فى حواشى الشمسية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويعبر عن حديث النفس المذكور فى فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أى قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان فى المنطق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع فى عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور فالمراد بالاذعان فى ذلك الادراك فالتصديق الكلامى غير التصديق المنطقى كما قرره شيخنا العدوى مرارا خلافا لما يفيده كلام السعد وغيره فى بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الايمان ليس مكلفا به باعتبار ذاته لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما مر وفيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذى هو الايمان على التحقيق فالاولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف * واعترض التعبير بافعال المكلفين بصيغة الجمع فى الموضعين بانه يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبى ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشئ من الاحكام اذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأن أل للجنس على حد فلان يركب الخيل وان لم يركب الا واحدا منها فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحار وكذلك ما هنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجميعها ويدخل فى ذلك الفعل الخواص وغيرها * واعترض التعبير بالمكلفين أيضا بأنه مشكل مع قوله فى التعريف أو الوضع لهما فان خطاب الوضع يتعلق بالصبى والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفاتهما ولعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للغالب من تعلق الخطاب

بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم و بين غيرهم واذا كان الغالب فلا مفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للملابسة من ملابسة الجنس لانواعه الاعتبار يةوذلك أن كلام الله تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالته وتعلقه فمن حيث دلالته على طلب الفعل أو الترك جازما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا و يسمى أيضا ايجابا ان كان طلب الفعل جازما وندبا ان كان غير جازم وتحريما ان كان طلب الترك جازما وكراهة ان كان غير جازم ومن حيث دلالته على التخيير يسمى اباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الايجاب والندب والتحريم والكراهة والطلب في الاولين يسمى أمرا وفي الاخيرين يسمى نهيا والخامس للاباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما تكليفية ومن حيث دلالته على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو صحيح أو فاسد يسمى وضعا وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما وضعية ومن حيث دلالته على غير ذلك يسمى خبرا لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف المصدر قبل عمله * وأجيب بانه يغتفر في الجار والمجرور مالا يغتفر في غيره على أن الايراد منتف من أصله لان المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مر و يصح أن يكون متعلقا بالمتعلق والباء السببية أي المتعلق بسبب تعلق الطلب وذلك أن الخطاب كلي والطلب والاباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كما مر والمتعلق في الحقيقة هو تلك الجزئيات وتعلق الكلي انما هو بسبب تعلق الجزئي فيتسبب على تعلق الجزئي تعلق الكلي ولايخفى ما في ذلك من التكلف و يحتمل ان يكون في موضع الخبر لمبتدا محذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لان المعاطيف اذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة على الاول بخلاف ما اذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على لاباحة لما بينهما من المناسبة في ان كلا منهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب الملتبس بالوضع أي بالخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا الخ من ملابسة لجنس لنوعه كما مر * واعترض الاتيان بأو في هذا التعريف من وجهين الاول انها للشك المقتضي للايهام وذلك لايناسب في مقام التعريف اذ المقصود منه البيان * وأجيب بأنها للتنويع كقولك العدد اما زوج أو فرد أي الحكم الشرعي يتنوع الى هذه الانواع كما مر الثاني انها مشتركة بين معان والمشترك لايقع في الحد * وأجيب بأن كلا من المشترك والمجاز يجوز دخوله فيه اذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في انها للتنويع (قوله لهما) أي للطلب والاباحة وعرف بعضهم الوضع بأنه نصب الشارع أي جعله الشيء سببا أو شرطا أو مانعا كجعل الزوال سببا لوجوب الظهر والوضوء شرطا لاباحة الصلاة والحيض مانعا من وجوبها * واعترض عليه بان ظاهره انه ليس نوعا من الخطاب أي الكلام النفسي وانما هو صفة فعل لان الجعل حادث وليس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لايدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سببا الخ أي من حيث تعلقه بذلك * وأجيب بأن قرينة السياق وجعل الوضع وما قبله أنواعا للخطاب كالقسيم له يفيد هذا المعنى وغاية الامر أنه مجاز في التعريف ولعله من اطلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجعل المذكور على المتعلق بكسرها وهو الخطاب وهو سائغ اذا دل السياق أو قرائن الاحوال على تعيين المجاز كما مر وتخصيص هذا النوع من الاحكام باسم الوضع محض اصطلاح والا فالاحكام كلها بوضع الشرع من حيث التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شيء من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود و بطرف العدم في العدم والمراد بالتأثير الاقتران لا حقيقته لان المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملتين أما الاولى فللاحتراز عن خروج السبب الذي اقترن به مانع أو انتفى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فانه لم يلزم من وجوده الوجود لكن لا لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر الى انه لزمه ذلك وأما

بالطلب أو بالاباحة أو الوضع لهما والحكم العادي

الثانية فللاحتراز أيضا عن خروج سبب الشئ الذى له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس فانها سبب فى الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فاذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أريد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للاولى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وماهيته المتحققة فى أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالانسان والناطق واللازم والملزوم المتساويان فانه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخلا فى تعريف السبب * وأجيب بانه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطقة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم فى العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فانها تصح مع عدم الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة * وأجيب بأن الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند امكانها وهى غير ممكنة فى حق من ذكر فليست شرطا فى حقه أو يجعل قوله لذاته راجعا للاولى أيضا وقد يلزم من عدمه العدم لعارض كما قد الطهورين * وأورد عليه أيضا اللازم الاعم بالنسبة لملزومه فانه ينطبق عليه التعريف المذكور * وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم * وأورد عليه أيضا جزء العلة وجزء المركب فانه يلزم من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم * وأجيب بالتزام انهما شرط فى وجود العلة والمركب فلا ايراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو ان ما بمعنى خارج بقرينة ما اشتهر أن الشرط خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيها أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا هو المشهور فى تقارير التعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن فى قولنا من وجوده ومن عدمه لانها للابتداء أو السببية فتفيد ان اللزوم من ذات السبب مثلا فان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالوضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقدها بل من النار وهكذا ففى الكلام ما يغنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى عند كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ والعقل ومانعه الحيض والاغماء والندب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر رمح وشرطه العقل ومانعه الحيض أو وقت المنع والتحريم كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضطرار ومانعه الاضطرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة ومانعه الاضطرار والاباحة كاباحة البيع سببها الاحتياج فانه سبب فى اباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا ومانعها وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذى قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول فحقيقته اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا ان المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفى ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التى تعلق بها الاثبات فمتعلق الاثبات فيهما مختلف ولا شك فى المغايرة بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحد الامرين للآخر فيوافق ما مر والاثبات فى الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد بها هنا المصدر بل المراد به

اثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما

التصديق أى الادراك والتصديق من قبيل الكيف لا الفعل كما مر وقوله يس هنا والمراد بالربط النسبة الحكمية أى ثبوت المحمول وبالآخر الموضوع فنى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر وقوله وجودا أوعدما تمييزان للربط بالمعنى المذكور أى اثباتك الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى التصديق بها من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع للا كل مصدق بها من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل مشبعا فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بها من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكنها فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى السالبة مصدق بها من جهة عدم وقوعها ويصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة وجودا أوعدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أوعدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول والمطابق لما ذكره فى شرح المقدمات أن المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفى وان قوله وجودا أوعدما تمييزان من أمر وأمر على البدل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أوعدمه و بين أمر آخر من جهة وجوده أوعدمه وان شئت جعلتهما محوّلين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أوعدمه أو وجود أمر آخر أوعدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أوعدما أى ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن مجىء الحال مصدرا غير مقيس وأيضا شرط مجيئها من المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزأه أو كجزئه ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة لأقسام الربط الاربعة وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحس بنفسه لكنه يحس باعتبار ما يضاف اليه اذ الكلام فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفى الاحوال أى الواسطة بين الوجود والعدم وأما على القول بثبوتها فالاقسام تسعة قائمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها فكان عليه أن يزيد وجودا أوعدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى وربط الحال بالوجود أو العدم أو الحال أو الوجود بالحال أو العدم بالحال عقلى فربط الحال بالوجود كالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما أو بالعدم كالربط بين الكون جاهلا وعدم العلم أو بالحال كالربط بين الكون قادرا والكون حيا أو عكس الاولين أى ربط العدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاهلا وربط الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عقلى لا عادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهر مثلا شرعى فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلا حاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق باثبات الخ أى انما جاء هذا الاثبات أو النفى بواسطة وهى التكرر فالاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع الشىء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة فليس بعادى وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده فى ذلك كحكم الواحد منا بان شرب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للاطباء لتكرره عليهم (قوله مع صحة) أى جواز التخلف أى مع كون تخلف الربط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهذا وما بعده ليسا من تمة التعريف بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الربط الذى حصل فى الحكم العادى ربط اقتران ودلالة جعلية لا ربط لزوم عقلى ولا ربط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف أى وأما اذا اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا

مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما فى الآخر ألبتة

الاعتقاد يؤول به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ماخالف العادة كمعجزات الرسل واحياء الموتى الا ان لازم المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره ﴿وحاصل ماقرره المصنف فى بعض كتبه وسيأتى أيضا﴾ أن من اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففى كفره قولان والصحيح عدم كفره أو اعتقد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤول به الى الكفر لانه يلزمه انكار ماخالف العادة ﴿والاعتقاد الحق﴾ أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله مع صحة التخلف لايغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة فى المولدات كما فى حركة الاصبع وحركة الخاتم فان اللزوم بينهما عادى عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة التخلف نفى الطبيعة فقد يصح التخلف مع وجودها لفقد شرط أو وجود مانع وكذا لايغنى قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من انه رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أى أحد الامرين المرتبطين فالنار لاتؤثر فى الاحراق والا كل لايؤثر فى الشبع وهكذا وقوله ألبتة أى قطعا من البت وهو القطع يقال بت الشئ يبته بضم الموحدة وكسرها اذا قطعه وهو منصوب على انه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعا فأل فيه زائدة وهمزته للقطع ولايستعمل الابالألف واللام مع قطع الهمزة كما قال سيبويه وأجاز الفراء تنكيره وحكى أنهما لغتان وأجاز بعضهم كون همزته للوصل (قوله والحكم العقلى الخ) انما أضيف هذا الحكم للعقل وان كانت الاحكام كلها لاتدرك الا به لان مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف فى ادراك هذا الحكم قاله المصنف (قوله اثبات أمر) أى لامر كقولك زيد قائم أو نفيه أى نفى أمر عن أمر كقولك زيد ليس بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا وضع واضع خرج الشرعى فان الحكم الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم الشرعى موضوعا أومجعولا نظر لانه ان فسر بالتعلق التنجيزى وهو أن يكون الشخص اذا وجد مع شروط التكليف مطلوبا بالفعل كما هو عرف الفقهاء فهو حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من الخطاب والتعلق التنجيزى كما مر لكن اطلاق الحادث على كل من المعنيين بالمعنى المجازى وهو المتجدد بعد عدم لا الحقيقى وهو الموجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومجازا على المتجدد بعد عدم ولاشك أن التعلق التنجيزى حادث بالمعنى الثانى لا الاول لانه أمر اعتبارى كالابوة والبنوة وكذا الهيئة الاجتماعية متجددة بعد عدم لاموجودة بعد عدم واذا كان الحكم بمعنييه حادثا بالمعنى المذكور فلا يتعلق به الوضع والجعل لانه انما يتعلق بالامور الموجودة وهو أمر اعتبارى كما مر فلا تتعلق به القدرة فكيف يخرج بقوله ولا وضع واضع الا أن يراد من الوضع والجعل لازمه وهو الحدوث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم الشرعى فانه حادث بالمعنى المجازى السابق على انه قد يقال لاحاجة فى اخراجه الى ماذكر لانه خارج من قوله اثبات أمر أو نفيه فانه ليس اثباتا ولا نفيا (قوله أخرج به) فى العبارة مسامحة اذ الاخراج بالصفة فقط وهى العقلى لا بمجموع الصفة والموصوف أى الحكم العقلى (قوله ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم ايراده من أنه لايصح أن يكون من حصر الكل فى أجزائه ولا الكلى فى جزئياته * وحاصل الجواب ماسبق تقريره (قوله من اثبات أو نفى) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفى مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف يكون محكوما به * وحاصل الجواب أن فى العبارة حذفا والتقدير من بعض متعلق اثبات أو نفى وهو المحمول أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليها من رجوع الشئ الى وصفه فالقدرة فى قولك الله قادر

والحكم العقلى هو اثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع فقوله الحكم العقلى أخرج به العادى والشرعى ومعنى انحصاره فى ثلاثة أقسام أن كل ماحكم به العقل من اثبات أو نفى يرجع اليها لان ماحكم به

اما أن يقبل الثبوت والنفي فهوالجائز وان كان لايقبل الا الثبوت فهو الواجب وان كان لايقبل الا النفي فهو المستحيل * ثم عرف كل واحد من الاقسام الثلاثة بما اشتق منه لان المشتق أخص من المشتق منه

وصفها الوجوب (قوله إما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فما حكم به العقل وهو الرزق بفتح الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز ووصفه الجواز وكما أن الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لمولانا جل وعز جائز وهو ظاهر اذا كان الحكم برازق كما تقرر أما لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذ الجواز لايقبل الانتفاء عن الرزق فيكون واجبا وكذا نسبته له واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لايقبل الانتفاء اذ لو قبله لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان لايقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لاتقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبتها لله تعالى وقوله وان كان لايقبل الا النفي كقولك شريك البارى موجود فوجود الشريك لايقبل الا النفي فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير مناسب * وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق كأخويه مما ذكر فالواجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزؤه ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه على ما سيأتي وقوله بما اشتق منه قضيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر وأما الجواب بان في العبارة حذفا والتقدير ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه أنه قال فالوجوب ما لايتصور في العقل عدمه الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالباء للسببية لاللتعدية وانما عدل عن تعريف الوجوب وأخويه الى تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أي المحمول فيها حمل مواطأة فيقال القدرة واجبة والشريك مستحيل والرزق جائز وحمل المواطأة هو الحمل الذي لايحوج الى تأويل كقولك زيد قائم ويقابل حمل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أي ذو علم أو عالم والقطن بياض أي ذو بياض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لانه المحمول حمل مواطأة كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والملتفت اليه من ذلك المحمول * ثم اعلم أن في مرجع الضمير في قوله بما اشتق منه اشكالا مشهورا في نظير هذه العبارة * حاصله انه لايصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه يقتضي أنه عرف كل واحد من الامور الثلاثة بالشيء الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير المعنى لانه عرف كل واحد بالشيء الذي اشتق منه أي واحد كان فيقتضي أنه عرف الوجوب بالذي اشتق إما منه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضا * وحاصل الجواب أنه عائد عليه من حيث تعيينه أي بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على أن في الضمير استخداما أو جريا على القول بان الضمير العائد الى النكرة معرفة أي مرادبه معين والاحسن الجواب بان العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد فكانه قال عرف واحدا بما اشتق منه ثم أدخل لفظ كل لافادة التعميم فصار كل واحد الخ (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجوب بخلاف وجود الوجوب لايلزم منه وجود الواجب فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لايتحقق بدون الوجوب بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان

أخص لانه حيوان ناطق فكلما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان فى نحو الفرس والحمار وان كان الحيوان يصح حمله على الانسان بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب هذا و بحث فى الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق بان عرف مفهومه الاشتقاقى كتعريف مفهوم الاحمر بانه شئ ثبتت له الحمرة وأما ان عرف ماصدق عليه ذلك المفهوم فلا يلزم ماذكر كما فى كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلا من حيث مفهومه الاشتقاقى بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقاته حيث قال مالا يتصور أى شئ لا يتصور فى العقل الخ ورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أى عدم قبول الانتفاء ومن تعريف المستحيل أن الاستحاله عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائز أن الجواز صحة الوجود والعدم فقول المعترض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل أفرادا كما مر فالواجب مثلا معناه أمر اتصف بالوجوب ففيه ما فى الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الامر والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد بدونه كما فى قول المصنف و ينحصر فى ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم من وجود الاخص فى الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلا بأنه الضاحك المتفكر بالقوة مع أنه لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذى هو أعم منه لعدم ذكره فى التعريف حينئذ وأجيب بأن محل الاستلزام المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أى الحقيقة بان ذكرت فى تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلا أو اجمالا فان ذكرت تفصيلا أى بالمطابقة كأن قلت فى تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلا فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجمالا أى بالتضمن بان قلت فى تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجمالا اذ يفهم منه أن هناك شيأ يقال له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقته ماهى بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة الحيوان لا اجمالا ولا تفصيلا (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلا الذى هو الاعم جزء الواجب الذى هو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فهو كل والوجوب جزء و يلزم من وجود الكل وجود كل جزء من أجزائه فاذا عرف الكل أى تعقل ولوحظ فى الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى المذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الامر حكما أو نسبة كثبوت القدرة لله تعالى وثبوت التحيز للجرم أو صفة كالقدرة والتحيز والكون قادرا والكون متحيزا فكل من النسبة ومتعلقها يتصف بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول الاحوال الحادثة فهى من الواجب المقيد اذ هى واجبة ولازمة مادامت عللها وقدمر أن الواجب قسمان مطلق ومقيد وهى من الثانى لا من الاول الذى هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بالعدم فقول بعضهم انها ليست بواجبة على كل حال ليس فى محله وقوله يتصور بضم الياء مبنيا لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو بفتحها مبنيا للفاعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثانى ونائبه على الاول لان تصور يستعمل متعديا ولازما يقال تصورت الشئ عقلته وأدركته وتصور الشئ أمكن والوجه الثانى أقرب وأسلم من التكلف الآتى لكن الاول هو الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدرك وظاهر تقرير المصنف فى الكبرى أيضا وأورد عليه أن عدم الوجوب يتصور أى يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى أن الواجب هو الذى لا يصدق العقل بوقوع عدمه أى لا يقبله ولا يثبته لكن فيه أن اطلاق التصور على التصديق اما من قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الا على ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا انه يطلق على ما هو أعم من الادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشترك يحتاج لقرينة

ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم لان الاعم جزء الاخص فقال فالواجب مالا يتصور

ولاقرينةهنا وماقيل من أن القرينة ذكر الصحة فى تعريف الجائز لان الصحة مرجعها الى التصديق فمردود بان كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير مقترن بآخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرف بتعريف يخصه و يمتاز به استقلالا فلا يجب فى هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون فى المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القرينة ماهو معلوم من أن الواجب قد يتصوّر نفيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصوّر المنفى هو التصديق فالقرينة حالية كما قاله القيروانى (قوله فى العقل) متعلق بيتصوّر وفيه أن الواجب واجب فى نفسه وجد عقل عاقل أو لم يوجد فلو حذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبنيا للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لاندفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكلفات السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب مايمتنع أو مالا يمكن عدمه فلم يذكر لفظ التصوّر ولاقيداه بالعقل ثم الضمير فى قوله عدمه عائد على ماباعتبار الافراد لا للمفهوم الكلى أى مالا يتصور العقل عدم أفراده كالقدرة والارادة أى لا يصدق بنفيها وأما الواجب الكلى أى مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد فى الذهن وتارة لا يوجد * بقى أنه يرد على التعريف المذكور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور فى العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخرية وكذا البقية فلم تدخل فى التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بانه ليس المراد مالا يتصور عدمه أى كونه أمرا عدميا بل المراد مالا يتصور نفيه أى مالا يتصور أن ينعدم أى ينتفى بصدق نقيضه فالقدم مثلا لا يتصور نفيه بصدق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو فى ذاته أمرا عدميا فالمراد بعدم الواجب المذكور فى التعريف هو نفيه بصدق نقيضه لا العدم المقابل للوجود كقوله

النشكى من الاقدار * من عدم الرضا على المختار

وكقول حسان رب علم أضاعه عدم الما * ل وجهل غطى عليه النعيم

فان المراد نفى الرضا ونفى المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين * والعقل عند الشافعى نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة فى الادراك وعند القاضى بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثانى أن تصور العدم لا يكون من العلوم اى لا يكون معلوما فالظرفية عليها مجازية لانتفاء تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أى لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت مافيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملا له وللتصور فعمومه غير مراد ولو قال أى لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أى الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز وتفسيره بقوله وهو مالخ واسم الاشارة مبتدأ والخبر محذوف أى ثابت وقوله ضرورة منصوب اما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه أو على الحال بتأويله بضرورى أو بتقدير مضاف أى اما ثابت حال كونه ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أى حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت فى الاصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضرورى ونظرى كما انقسم الى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضرورى يقال التحيز ضرورى وثبوته للجرم ضرورى ويمكن حمل كلام الشارح على الاصل بان يقدر مضاف أولا وثانيا أى وعلم ذلك الواجب اما ضرورى كالعلم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العدم أى وعدم ادراك العدم اما بالضرورة الخ لكنه يحوج الى تقدير فى التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أى الواجب الذى لا يدرك عدمه بالضرورة ما أى نسبة أو متعلقها على مامر وقوله فى ادراكه أى ادراك وجوبه أى التصديق بذلك والحكم به أى لا يحتاج العقل فى الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير

فى العقل عدمه أى لا يدرك فى العقل عدمه وذلك اما ضرورة وهو مالا يحتاج العقل فى ادراكه الى تأمل ولا نظر

فالمنفى الاحتياج الى النظر فقط أعم من ان لايحتاج الى شئ أصلا كـكون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج
الى حدس كـكون نور القمر مستفادا من نور الشمس فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس
أى تخمين فان من عرف أن ضوأه يزيد و ينقص بحسب بعده من الشمس وقربه منها فاذا قابل نصفها أضاء
نصفه أو كلها أضاء كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة كـكون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية
للفهم فان ذلك لايحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولايصح أن يكون المنفى أصل الاحتياج بان يقال
الضرورى هو مالايحتاج الى شئ أصلا لئلا يلزم خروج الحدسيات والتجربيات منه فانها لاتحتاج الى النظر
ولم تكن حاصلة ابتداء أى بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلاتكون ضرورية وليس كذلك
لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضرورى وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو مالايحكم فيه العقل
بمجرد تصور طرفيه بل يحتاج الى المشاهدة بالحس فان كان الحس ظاهرا سميت حسيات كـكون الشمس
مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات كـكون لنا جوعا وعطشا ولذة وألما وأما البديهى
فتارة يفسر بانه مالايحتاج الى شئ أصلا أى مايثبته العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحدس
أوغيره كـكون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضرورى فكل بديهى ضرورى ولاعكس
وتارة يفسر بانه مالايحتاج الى نظر واستدلال فيكون مرادفا للضرورى بأحد معنييه فان الضرورى
يطلق تارة فى مقابلة الاستدلالى أى النظرى و يفسر بما لايتوقف على نظر واستدلال وان توقف على
حدس أو تجربة مثلا وتارة فى مقابلة الاكتسابى و يفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهذا
أخص من الضرورى بالمعنى الاول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان
الانسان مغمضا عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضرورى على التفسير الاول لانه مأخوذ فى مقابلة
النظر فيدخل فيه الكسبى بخلافه على الثانى فانه فى مقابلة الكسبى وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن
ثم جعل بعضهم العلم المذكور اكتسابيا أى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين و بعضهم
ضروريا أى حاصلا بدون نظر واستدلال وقد علم بماذكر أن الاكتسابى أعم من الاستدلالى أى النظرى
لان الثانى هو الحاصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولاعكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه اكتسابى لا استدلالى (قوله كالتحيز) أى أو ثبوته فكل منهما
واجب مقيد أى لايقبل الانتفاء مادام الجرم وأما الحكم الذى هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب
كما مر (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ماركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كما يستفاد
من تفسيره بانه كل ماملأ أى شغل فراغا وحينئذ فلاحاجة الى زيادة بعضهم مثلا لاجل ادخال الثانى فانه
يتحيز أيضا اذ الحيز عند المتكلمين هو الفراغ أى الخلو المتوهم الذى يشغله شئ ممتدا كان وهو الجسم أو غير
ممتد وهو الجوهر الفرد وانما كان متوهما لانه يتوهم وجوده وان كان فى الحقيقة عدما محضا يخطر بالبال
وليس شيأ موجودا تتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود و يقال له مكان أيضا فهما مترادفان
عندهم أما عند المتكلمين فالمكان أخص من الحيز لان الاول هو الذى يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثانى
فانه مايحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متحيز دون العكس اذ يعتبر فى المتمكن الامتداد
دون المتحيز والراجح ترادفهما واذا علمت ان الحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أى الخلو تعلم أن
مايجلس عليه من الارض مثلا لايقال له حيز ولامكان * واعلم أن الخلو انما هو بحسب نظر الشخص لافى
الواقع لان مابين السماء والارض مملوء بالهواء أى الريح على الراجح لكن أجزاؤه لطيفة فاذا جاء شخص الى
مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طرفة عين لم يعش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس
بجوهر فرد ولاعرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التحيز أخذه الخ) أى بحيث يمنع غيره أن يحل محله

كالتحيز للجرم ومعنى التحيز أخذه قدرا من الفراغ والجرم كل ماملأ فراغا كالشجر والحجر وأجساد الحيوانات واما نظرا وهو مايحتاج فى ادراكه الى التأمل والنظر كالقدم لمولانا جل وعز

فلابدمن هذه الزيادة والا فحقيقة التحيزهو المانعة على القدر المأخوذ من الفراغ أى منعك الغير أن يحل فى مكانك أى مدافعتك اياه لانفس الاخذ ففى العبارة تساهل واضافة أخذ لما بعده من اضافة المصدر لمفعوله بعد حذف الفاعل والاصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف فى شرحه والضميران يرجعان للجرم وقوله من الفراغ متعلق بأخذه أى أن يأخذ من الفراغ بحلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجرم هكذا قاله الغنيمى وقال يس تفسير التحيز بالمعنى المصدرى و يؤخذ منه تعريف الحيز بانه الفراغ انتهى والأول أقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ماواقعة على أمر أو معلوم ذهنى أو مفهوم ذهنى وهى بمنزلة الجنس فتشمل الممتنع بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك فى العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصور للمجهول أوما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على ماسبق وقوله لا يتصور فى العقل وجوده أى لا يصدق العقل بوجود أفراده أو لا يمكن وجودها فيه كشريك البارى فالضمير فى وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق أى الافراد لا المفهوم الذهنى أى الامر الكلى لجواز وجوده فى العقل لانه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل فى الذهن من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد فى الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك البارى ممتنع معناه أن ما يصدق عليه فى الذهن انه شريك البارى يصدق عليه فيه انه ممتنع الوجود فى الخارج وأورد على التعريف المذكور انه غير مانع لدخول الاحوال والسلوب فيه فان كلالا يصدق العقل بوجوده لان الاولى غير موجودة بل ثابتة فقط والثانية معدومة لاموجودة ولا ثابتة والمراد السلوب الصادقة نحو ليس بجسم بخلاف ليس بعالم فانها من المستحيل قطعا وأجيب بأمور منها أن هذا تعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة ومنها ان ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال والسلوب من أول الامر ومنها وهو أحسنها أن المراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر فخرجت الاحوال والسلوب لانها موجودة أى متحققة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة فى الخارج أى خارج الاعيان والا فهى موجودة فى خارج الاذهان وبيان ذلك أن هذا الشئ اما موجود فى الذهن أى ثابت ومتحقق فيه واما موجود فى نفس الامر واما موجود فى الخارج أى خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فى ذات المولى وصفاته الوجودية وفى ذواتنا وصفاتنا كذلك فانهما من حيث استحضارها فى الذهن يقال لها موجودة أى ثابتة فيه ومن حيث وجودها فى نفسها يقال لها ثابتة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض و ينفرد الاول فى المستحيلات الثابتة فى أذهان معتقديها كنبوة مسيلمة والولد والصاحبة له تعالى فان لها ثبوتا فى أذهان من ذكر و ينفرد الثانى فى الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التى لم تخطر بذهن أحد فانها موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها لا فى الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير كذلك يجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة و ينفرد الاول فى المستحيلات السابقة أيضا والثانى فيما تحت الارضين مثلا فانها موجودة فى خارج الاعيان لامكان رؤيتها لو أزيل المانع والنسبة بين الاخيرين العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود فى الخارج موجود فى نفس الأمر دون العكس فيجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة و ينفرد الثانى فى الاحوال وصفات السلوب فانها موجودة فى نفس الامر أى ثابتة ومتحققة فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لان نفس الامر يطلق على ذات الشئ فيكون فى قولهم هذا الشئ موجود فى نفس الامر اظهار فى مقام الاضمار والاصل موجود فى نفسه بقطع النظر عما مر و يطلق أيضا على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن الوجود الخارجى كما يطلق على الوجود فى خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود فى خارج الاذهان وسواء الوجود فى نفس الامر وهذا

* والمستحيل ما لا يتصور فى العقل وجوده

تتصف به الاحوال والسلوب فقول المعترض ان كلامنهما لا يصدق العقل بوجوده ان أراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان أراد الوجود خارج الاذهان فممنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اماضرورة) منصوب إما على الحال من ما أو من عدم التصور والمفهوم من لا يتصور أى حال كون ذلك ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أى بالضرورة على مامر وقوله كتعرى الجرم مثال لما لا يتصور الخ لا لعدم التصور فلا حاجة الى أن يقدر فى العبارة كعدم تصور تعرى الجرم الخ * واعلم أن فى الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الاول أن الحركة كونان متواليان فى مكانين أى حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان فى مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلو عنهما اذ الجرم فى أول حدوثه أى فى أول أزمنة وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بان المراد الجرم المتقرر فى الخارج أى الذى ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة هى الحصول الاول فى الحيز الثانى أى فى المكان الثانى والسكون الحصول الثانى فى الحيز الاول وكذا الحصول الثانى فى الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط و بينهما منع جمع أيضا لجواز الخلو عنهما اذ الحصول الاول فى الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث وهو قول الاشعرى أن الحصول الاول فى الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثانى مثلا من باب أولى وأما الحصول الاول فى الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان فى مكان فالكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فأول كون فى المكان الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى هذا فلا اشكال لان الجرم لا يخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الاخص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا بخلافه على الاولين فانه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الا ببعد النظر) أى فى دليل الوحدانية القطعى لمن لا يكتفى الابه أو الاقناعى لمن يكتفى به فالاول كقولك لو اجتمع إلهان لحصل بينهما تمانع بان يريد أحدهما وجود زيد مثلا والآخر عدمه فلا يخلو إما أن يوجد أولا الى آخر ما سيأتى والثانى كقولك لو اجتمع الهان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع ريسان فى مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى الذى هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعدوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله فى العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الاول لا يصح وجود أفراده والثانى لا يصح عدم افراده بل هى واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أولم يوجد كما مر وقوله وجوده أى وجود أفراده فالضمير عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعترض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والاماتة والخلق والرزق جائز مع أنها ليست موجودة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتبارى لا يتصف بالوجود فيكون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه وكذا الاحوال والسلوب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت والتحقق فى نفس الامر أعم من أن يصاحبه وجود خارجى أولا فيشمل ماذكر وانما قال يصح ولم يقل على قياس مامر ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه اما للتفنن أو للاشارة الى أن المراد مجرد امكان وجوده وعدمه فى العقل وان لم يوجد افيه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وان لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل أى خطورهما بالفعل فى العقل مع أن ذلك ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا

اما ضرورة كتعرى الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة الشريك لله تعالى لاتدرك الا ببعد النظر * والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه إما ضرورة

جلد صحيح أي غير مقطوع وهو المناسب هنا فالمعنى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه * فان قلت استعمال الواو فى تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية وللتعاقب أي عطف لاحق على سابق فلا يدرى هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية او كونها بمعنى أو ولا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بان القرينة علية وهي أن العقل يأبى المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أي صحة العدم والوجود معا فالمراد الوجود بدل العدم أو العدم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخ شيخنا محمد الصغير والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هي معية الوقوع بالفعل أما معية الصلاحية فلا يصح ارادتها فى تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعني أحدهما بعينه أما أحدهما لا بعينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أي الذي لم يعص الله تعالى قط طرفة عين ولو معصوما كنبي وملك فان ذلك التعذيب جائز نظرى لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل فى ملكه ما شاء والكلام فى مجرد الجواز العقلي لا الوقوعي فلا ينافى أن ذلك ممتنع شرعا والا لزم الخلف فى خبره تعالى لانه ورد فى القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده الكريم (قوله واثابة العاصي) أي ولو كان كافرا لما مر من أن الكلام فى مجرد الجواز العقلي فالعاصي المؤمن اثابته جائزة عقلا وشرعا والكافر اثابته جائزة عقلا ممتنعة شرعا ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقال أهل السنة انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا رهذا هو الصحيح الذى يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين والمراد باثابة العاصي تنعيمه لا الجزاء الواقع فى مقابلة شئ (قوله ومعنى التصور الادراك) هذا تفسير بالاعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الاولى أن يقول ومعنى التصور فى المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ) جواب عما يقال ان المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداءة بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلي وتعريف كل قسم مع انه غير مقصود * وحاصل الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسب البداءة بالتقسيم وتعريف كل قسم وانما توقف المقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشرون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والاصلح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع فى ملكه ما لا يريد فمن لم يعرف حقائقها لم يعرف ما أثبته هنا وما نفاه لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصوره فاقسام الحكم العقلي استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها أو نفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشروع فيه مما يتوقف عليه الشروع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق بموضوعية موضوعه أي بأن موضوعه كذا وأما أصل الشروع فانه يتوقف على تصوره بوجه ما والتصديق بأن له فائدة ما فهذه الجمل المذكورة المشتملة على بيان أقسام الحكم العقلي من قبيل مقدمة الكتاب اذ هي عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان مخصوصة وهي هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر ألفاظ فيكون بينهما التباين الكلي هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر لمدلول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم أو لدال مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم والخصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أولا فيجتمعان فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن

كحركة الجرم أو سكونه واما نظرا كتعذيب المطيع واثابة العاصي ومعنى التصور الادراك أي ما لا يدرك وانما بدأ

يقول حيث أقول كذا أو أشير الى كذا فرادى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر فى الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع اذا ذكر أمام المقصود اه وفى توقف الشروع على ما يذكر آخرا نظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشروع وان لم يتوقف عليه حينئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلى) اعترض بأن تعليله المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلى الخ لكان أولى * فان قلت التقسيم فرع عن التصور * قلت نعم لكن بالنسبة للمقسم فانه لا يقسم شيئا الا اذا تصوره أما بالنسبة للناظر فلا اذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان فى عبارته حذفا والتقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلى موطأ لتعاريف الاقسام الخ (قوله أولا) متعلق ببدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ فى الاول أو بدأ بالتقسيم فى الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها ببدأ فكان الاولى اسقاطها (قوله لان المكلف مطاوب) ضمنه معنى ملزوم فعداه بالباء أو مطاوب بمعنى مطالب كما فى بعض النسخ أى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا قلنا المقلد مؤمن أو كافرا أن قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) أى بالتصديق بما يجب فى حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبوت ذلك لله تعالى وقوله ومايجوز أى و بالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله ومايستحيل أى و بالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى ونفى مايستحيل أو المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب أو البعثة بانها جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصوره كما مر ومانحن فيه من الثانى فالمعرفة الاولى مرادبها التصديق والثانية مرادبها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير أن فى عبارته تنافيا لان قوله لان المكلف مطاوب الخ معناه أنه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له وباعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب ومايستحيل ومايجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شئ الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة و بعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنن واحد لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة أقسام الحكم العقلى) أى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم أن هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة ففى عبارته تسامح * واعلم أن الواجب له مفهوم وما صدقات أى أفراد بعضها ضرورى و بعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز فمفهوم الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه وماصدقه الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كثبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل مالا يتصور فى العقل وجوده وماصدقه الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالته ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز مايصح فى العقل وجوده وعدمه وماصدقه الضرورى كالاكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظرى كاثابة العاصى فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلى تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أى تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هى نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فمن لم يعرفها عند الاول فليس بعاقل بل

بتقسيم الحكم العقلى أولا لان المكلف مطلوب بمعرفة مايجب فى حق الله تعالى وما يجوز ومايستحيل ولا يحكم على شئ بانه واجب أو جائز أو مستحيل حتى يعرف حقيقة ذلك (واعلم) أن معرفة أقسام الحكم العقلى ثلاثة

مجنون

وتكريرها تأنيس القلب بأمثلتها حتى لايحتاج الفكر فى استحضار معانيها الى كلفة

مجنون لاتجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ماذكر لانا نمنع ذلك
اذ كل أحد يعلم ان هناك شيأ لايقبل العدم وشيأ لايقبل الوجود وشيأ يقبلهما وان لم يعرف التعبير عن ذلك
بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماءها المذكورة
هكذا قال بعضهم واختاره شيخ شيخنا الصغير ووجه ما مر من ان معرفة هذه الاقسام استمداد هذا العلم
لان المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها واثبات الشئ أونفيه فرع عن تصوره وأيضا فالمكلف مطلوب بمعرفة
مايجب ومايستحيل ومايجوز فى حق الله تعالى ورسله ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معانى هذه الاقسام وقال
بعضهم المراد بالمعرفة التصديق ببعض ماصدقاتها وذلك البعض هو الضرورى منها أى بعض الضروريات
كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين و بأن النار حارة و بأن النقيضين لايجتمعان فان الاول واجب
والثانى جائز والثالث أعنى اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام
الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لاشك فى جنون من لم
يعرف ان النار حارة مثلا و يستفاد من كلام اللقانى فى شرح الجوهرة ترجيح هذا أعنى كون المراد بالمعرفة
التصديق حيث قال قال القاضى من أهل السنة أى وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية
لانه لايخلو اما أن يكون جوهرا أو عرضا لاجائز أن يكون جوهرا اذ الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر
عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ماثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وأيضا لو كان جوهرا لما ثبت به للعاقل
حكم لان الاحكام انما تثبت للجواهر لابها فتعين أن يكون عرضا لكن لايجوز أن يكون عبارة عن
مجموع الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لاجائز أن يكون
من غير العلوم والالصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف ومامن شئ من أجناس الاعراض الاويمكن
تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلاجائز أن يكون كل
العلوم لاتصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريا أو
نظريا لاجائز أن يكون نظريا اذ العقل شرط فى العلم النظرى فلو كان العقل نظريا لزم الدور وأيضا قد يتصف
بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظرى قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضروريا
وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد يتصف بالعقل من
لم يدرك شيأ منها كالأعمى وأيضا فأكثر العقلاء لايعلم كل الضروريات لتوقفها على شئ كحدس أو تجربة
بل لايخطر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهى الضروريات المتداولة بين العامة كالعلم
بأن النفى والاثبات لايجتمعان وان الصنعة لابد لها من صانع وان النقيضين لايرتفعان والضدين
لايجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الموجود لايخرج عن كونه قديما
أو حادثا ونحو ذلك من كل علم ضرورى يمتنع خلو الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل انتهى
بايضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ وتأنيس خبر أى ذو تأنيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف
أى فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله القلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الآتى لكن
تسمية العقل فكرا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بامثلتها متعلق بتكريرها على انه حال منه أى
تكريرها ملتبسا بامثلتها أى جزئياتها المنطبقة تلك الاقسام عليها وهى ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى
الضرورى والنظرى والمراد بتكريرها احضارها فى الذهن واخطارها بالبال مرة بعد أخرى بأن تستحضر
فى ذهنك أن الواجب مالايتصور فى العقل عدمه وتطبقه على مثاله النظرى كالقدم والقدرة لله تعالى
والضرورى كالتحيز للجرم وهكذا لامجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها
ويحتمل أن قوله بأمثلتها متعلق بمعرفة ومابينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أى ان معرفة تلك الاقسام

مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الاقسام الثلاثة هي نفس العقل فمن لم يعرفها

الثلاثة ملتبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبقة على تلك الامثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح أن تكون
للتعليل والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة وهو علة للتكرير أو للتأنيس والمعنى على الاول أن تكررها
ملتبسا بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الاقسام على تلك الامثلة لأجل عدم حاجة الفكر في
استحضار معانيها الى كلفة وعلى الثاني انما قلنا ان فيه تأنيسا للقلب لاجل أن لايحتاج فهو علة للحكم بأن
فيه تأنيسا وان شئت جعلته علة لحصول التأنيس أي انما حصل التأنيس لاجل الخ أي ان فائدة حصوله
ماذكر ويصح أن تكون للغاية أي وتكررها من أول الامر الى أن يصير لايحتاج الفكر في استحضار
معانيها الى كلفة فيه من تأنيس الخ أو يأنس القلب بذلك الى أن يصير لايحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبر ان
وجملة وتكررها الخ حالية أو معترضة بين اسم ان وخبرها وأصل التركيب اعلم أن معرفة هذه الاقسام كائنة من
بعض ما هو ضروري على كل عاقل الخ وتكررها بأمثلتها حتى لايحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا
الاعتراض ان تكررها أي ملاحظتها مرة أخرى فيه تأنيس للقلب ولو حذفه لم يستفد من ذلك ويحتمل
أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقا بمعرفة كما مر وقوله وتكررها معطوف على
معرفة والضمير للامثلة لانها وان تأخرت لفظا فهي متقدمة رتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت ان معرفة تلك
الاقسام مع ملاحظة أمثلتها أي جزئياتها ومع تكررها وقوله تأنيس خبر ان أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه
تأنيس للقلب بأمثلتها والجملة خبر ان وحذف متعلقه يعني بامثلتها لدلالة متعلق المعرفة عليه وان شئت قلت
حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأنيس عليه ان جعل بأمثلتها متعلقا بتأنيس وحتى على حالها من كونها
تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري متعلق بمعرفة أو خبر ثان لان الوجه الاوّل أولى (**قوله مما هو ضروري
على كل عاقل الخ**) اعلم انه ان عدى هذا اللفظ بعلى فمعناه الوجوب أو باللام فمعناه عدم الانفكاك واللزوم
ومقتضى ماذكرنا سابقا وما سيأتي في الاضراب من ان معرفة هذه الاقسام أي تصوّرها أو التصديق
ببعض جزئيات الضروري منها نفس العقل أو لازم له ان المراد المعنى الثاني وهو ان هذه المعرفة ضرورية
أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله لايهامه ان المراد المعنى الاوّل مع انه غير مناسب لماذكر
لايقال ان على في كلامه بمعنى اللام لانا نقول ان ذلك لايخلصه من الاشكال لان قوله يريد الفوز الخ وقوله
وتكررها تأنيس للقلب الخ يقتضي ان هذا أمر ممكن وان هذه المعرفة ليست من الضروريات اللازمة
لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز أن يحصلها ويكرر تلك الاقسام ليأنس بذلك قلبه الخ
وحينئذ فكان الاولى أن يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله وتكررها تأنيس الخ حتى يخلص من
الاشكال * والحاصل انه ان أريد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله
يريد الفوز الخ وقوله وتكررها تأنيس للقلب الخ لانه يفيد الانفكاك وان أريد المعنى الاول صح قوله
المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يجاب بان المركوز في ذهن كل عاقل تصوّر هذه المفاهيم في حد ذاتها
لامن حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك ان هناك شيأ لايمكن عدمه
وشيأ لايمكن وجوده وشيأ يمكن وجوده وعدمه وان لم يعرف انها مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز والذي
حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكررها تأنيس الخ تصوّر المفاهيم
من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بأن يعرف ان الشئ الذي لايمكن عدمه يسمى واجبا وهكذا ولاشك
ان ذلك ليس ثابتا لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين انها نفس العقل المراد المعرفة لامن هذه الحيثية
أي حيثية كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت ان تصوّر مطلق المفاهيم
لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر اذا أريد
بالمعرفة التصور لا التصديق (**قوله بل قال امام الحرمين**) اضراب عما قبله فان قوله مما هو ضروري

على

على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فاعرض عن ذلك وتقل عن امام الحرمين وجماعة انها هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيما مات سنة ثمان وسبعين وأربعمائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها لما مر أن المراد بها اما التصديق ببعض الضروريات أو تصور المفاهيم لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضروريات والمفاهيم معان لا ألفاظ (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون لما مر من أن العقل عنده ما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضروريات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضروريها ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الائمة لبدعتهم والتحيل فى مناظرتهم فالحق ان العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احداهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضى الاتصال ولا يكون ذلك الا فى المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضى وان كان الحكم قد مضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجددى أى المتجدد فى المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار أى عدم الانقطاع وذلك مناسب للمقام لان الوجوب المذكور مستمر فى المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيد عاقلا تعلق به أو عمرو تعلق به وهكذا فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسبا للمقام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث فى المستقبل ولو مرة واحدة (قوله على كل مكلف) أى على كل فرد فرد من أفراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة على الاستغراق للاشارة الى ان المطلوب المعرفة ولو بالدليل الجلى لا التفصيلى لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أى بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حينئذ يجب بالاحكام ومعلوم ان من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشئ بنفسه وهو باطل واما على المفعولية المطلقة فيكون صفة لموصوف محذوف أى وجوبا شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع أو نائبا مناب مصدر محذوف أى وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فانتصب انتصابه واما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شئ لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلأ الحوض ماء فان ماء تمييز وليس فى الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما وإما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أى حالة كون الوجوب شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الاوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبى عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة فى تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضرورى وليس مضرا لما علمت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) ﴿اعلم﴾ ان الايمان يطلق على المعرفة أى الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أى قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لا من قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا فى عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أى جزم بحقيقة ما جاء به ﷺ مع انهم ليسوا مؤمنين فمجرد المعرفة غير كاف فى الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة فى حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجازها وهو الاذعان ثم ان المعرف بما ذكر هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بمعانيها فليس بعاقل (ص) ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بانه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لاتكون الاناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله مايجب أى عقلا أوشرعا أى ماثبت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمعى فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى الدليل العقلى سواء وجب بالدليل السمعى أيضا أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات ومامن صيغ العموم أى جميع مايجب لله تعالى لكن مانصت الادلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشرين صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه ومالم تنص الادلة على عينه بل انما نصت على انه اتصف بكمالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاد انه تعالى متصف بكمالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها و بين يجب و يجب فى كلامه الجناس التام لاتفاقهما لفظا مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض والثانى معناه مالايتصور عدمه عقلا أوشرعا (قوله فى حق مولانا) متعلق بيجب أوحال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى مايجب لحقيقة مولانا أى لذاته ففى بمعنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال فى جمع الجوامع وشرحه حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أى فى الدنيا للناس وقال كثير انها معلومة الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العالم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها فى الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كماسيأتى و بعضهم لا والرؤية لاتفيد الحقيقة انتهى بحروفه (قوله ومايستحيل) أى شرعا أى بالدليل السمعى فى أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أوعقلا أى بالدليل العقلى وحده أومع السمع فى بقية الاضداد وقوله ومايجوز أى عقلا أى بالدليل العقلى وحده لان مايجوز دليله عقلى فقط كماسيأتى وحذف المصنف متعلق مايستحيل ومايجوز أعنى فى حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع فى العمل لانه لايجوز فى المعمول المتوسط عند الاكثرين (قوله وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أتى باسم الاشارة مرتين فالاول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضا بالشرع خلافا للمعتزلة والثانى اشارة الى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما فى الاول أى كما أنه تعالى يجب فى حقه واجبات و يستحيل فى حقه مستحيلات و يجوز فى حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلى و بعضها سمعى وكذا الاقسام اللاحقة منها ماهو عقلى وهو الصدق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ماهو سمعى وهو غيره ومنها الصدق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد وأقحم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب فى حق الرسل غيره فى حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولو أسقطها لتوهم أنه عينه (قوله فى حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظرا الى أن جميع الاحكام الآتية التى من جملتها التبليغ خاص بالرسل أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبى (قوله يجب و يلزم و يفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا عبر بيفرض أو بيلزم فلا تعتقد التنافى وتعترض على المصنف بمخالفته له والباء للملابسة والمعنى الواحد هو مايثاب على فعله و يعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل) أى الذى فيه أهلية النظر وقد بلغته الدعوة ولعله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقلا فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلى كما سيذكره وعن الثانى امالان دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول أن الدعوة لاتشترط بعد أول رسول وهم الماتريدية فيكفى فى

فى حق مولانا عز وجل وما يستحيل ومايجوز وكذا يجب عليه ان يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) يجب و يلزم و يفرض بمعنى واحد والمكلف البالغ العاقل والمكلف مأخوذ من التكليف

التكليف بالعقائد عندهم بعثة أول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد مجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فمن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه عذبناه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بارسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الامم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وان من أمة الا خلا فيها نذير فان دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشتهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام بهذا في الملة الآخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي ﷺ ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تباشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيه ثم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التي تضمنت أن قريشا لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وماذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أي بفرض أن صاحب الفترة آدمي لم يصل اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولا دعا الى دين وهو قليل الوجود الا أن ينشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الحليمي مايقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالمجاذيب الذين لاأعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بني اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذلم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بني اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ وإخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كامرئ القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذلم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في النار * ثم اعلم ان التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لايظهر فيهم البلوغ بالمعنى الشرعي وأيضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذلايكلف الامن كان من جنس من يتصور منه المخالفة وارسال نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشريف لاتكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام مافيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المندوب والمكروه اذلا إلزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتي فانه يشملهما لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الا من حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهي بمعنى الطلب والمراد المأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام الخ أي ان معنى التكليف ماذكر على قول وهو الراجح كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب

وهو الزام مافيه كلفة من الاوامر والنواهي على قول أوطلب مافيه كلفة على القول الآخر وقوله شرعا

بالمندروبات هذا عند الامام مالك * أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه فيخاطب بأداء ماوجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها التنزل فعلها حينئذ منزلة فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه المثاب عليها ليس لانه مكلف بها وانما المكلف بها وليه بأن يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادة ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أى بناء على أن شرعا متعلق فيجب لا بقوله مكلف وهما احتمالان في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته نفي مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل * والحاصل أن الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أنا نقول ادراك ذلك لا يتاتى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك الاحكام استقلالا فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل مجيئه وهم يقولون يتاتى من العقل والشرع مؤكد فحكموا العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فامر حكمه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع باباحته والاختياري ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كالظلم أو تركه على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فمندوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فمباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الحظر والاباحة وان كان في الواقع لا يخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منها فمحظور أولا فمباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن و يقبح أى يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار و يجيء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانهما متماثلان في أن كلا منهما زمن فلا يدرك العقل فيهما مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أى الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلا والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل بسبب ادراك مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى ثم يجيء الشرع مؤكدا وبما تقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها ولا يثابون وان عبدوا الاوثان وسواء في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة * وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب وهو منتف هنا و يترتب على الخلاف أن من ميزوكان عاقلا ومضى عليه زمن يسع النظر في المخلوقات والاستدلال بها على أن لها خالقا ولم ينظر وما ت يموت كافرا يخلد في النار على قول المعتزلة والماتريدية سواء كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كفر أبوى النبي ﷺ بناء على ما مر من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بارسال آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت

احتراز عن مذهب المعتزلة الذين يقولون ان معرفة الله وجبت بالعقل

والاشاعرة

وقوله أن يعرف حقيقة المعرفة الجزم المطابق للحق عن دليل فالجزم احتراز من الشك والظن والوهم فانها كلها لاتكفى فيما طلب من المكلف أن يعتقده فى حق الله تعالى وفى حق رسله عليهم الصلاة والسلام والموافق للحق احتراز من الجزم الذى لايوافق الحق فانه لايسمى معرفة بل هو جهل

الاشاعرة من مات قبل البلوغ أولم تبلغه الدعوة أوكان من أهل الفترة يموت ناجيا و يدخل الجنة وان عبد الاصنام وغير و بدل والرسول فى الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وانما يكتفى بكل رسول بالنسبة الى أمته فى حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول و بعثة من بليه وأما الاحاديث الصحيحة التى وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فاخبار آحاد لاتعارض القاطع أوقاصرة على من وردت فيهم لامر يعلمه الله تعالى ورسوله أومؤولة أوخرجت مخرج الزجر للحمل على الاسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ماذكره شيخنا تبعا لظاهر الآيات السابقة مبنى على مذهب الماتريدية هذا وفى بعض العبارات مايقتضى أن المعتزلة يقولون ان العقل موجب بنفسه وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولايحتاج الى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره محذوف تقديره معناه ماسأبينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفريع والجزم هو الاعتقاد أى الادراك الجازم ليس معه تردد * فان قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست فى وسع المكلف لتوقفها على النظر فى الدليل * قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل اليها فهو أول واجب وسيلة وهى أول واجب مقصدا و بهذا يجمع بين القولين فى أن أول واجب ماهو (قوله المطابق) أى الموافق للحق والحق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أى لما فى الواقع ونفس الامر والواقع ونفس الامر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أى الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى أوفى اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هى الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التى فى علم الله تعالى أواللوح المحفوظ ولايخفى مافى ذلك من الركاكة والمخلص ارتكاب التجريد فى الحق بان يراد به الواقع فقط أى النسبة التى فى علم الله تعالى أواللوح المحفوظ و يجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هى الجزم المطابق للنسبة التى فى علم الله تعالى الخ (قوله عن دليل) صفة للجزم أى الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ ضرورة فانه يسمى علما لامعرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعا للمصنف فى بعض كتبه والتحقيق أنهما مترادفان وان كانت المعرفة لاتطلق على الله تعالى لاشعارها بسبق الجهل فيكون كل منهما ضروريا كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة انه جدار أوحجر أونظريا كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة من الاول ودخوله فى الثانى وأجاب بعضهم بانه انما قيد بالدليل نظرا لخصوص المعرفة لان معرفة الله تعالى وصفاته ورسله لا تحصل الاعن دليل وليس شئ منها ضروريا فلا ينافى أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لان الحد يجب أن يكون مطردا أى شاملا لجميع الافراد فالاولى ما أجاب به السكتانى من أن المراد بالدليل السبب أى المرشد الذى لايحتمل النقيض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان و بقولنا الذى لايحتمل النقيض بوجه اندفع مايقال ان قول الغير سبب فى تحصيل الاعتقاد فيكون داخلا فى الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملا للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن اطلاق الدليل على ماذكر مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانها كلها لاتكفى) ظاهر كلامه أن كلا من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الاولى أن يقول فان المصنف بها كافر * لايقال ان الظن الذى لايخطر معه احتمال النقيض يكفى هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد * لانا نقول المراد هنا بالظن الذى لايكفى الظن الذى معه احتمال النقيض بالفعل أوأن هذا الكلام مبنى على أن التقليد لايكفى وان المقلد كافر على ماسيأتى (قوله بل هو جهل) أى مركب لتركبه من جهلين جهل صاحبه بما فى الواقع وجهله بانه جاهل لزعمه انه عالم ومحل الاحتياج للتقييد بالمركب ان قلنا ان الجهل مشترك بينه و بين البسيط فان قلنا انه حقيقة فى المركب

كما قال بعضهم فلاحاجة للتقييد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم انهم اختلفوا فى النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة و يعبرون عن الاول بالأب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس و يقولون ان أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام و يعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام و يعنون بالجوهر القائم بنفسه و بالاقانيم الصفات لان الاقنوم كلمة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة أصل الشئ ومرادهم الاصل الذى كانت منه حقيقة إلههم وهو تلك الصفات والتعبير عنها بالاب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولايخفى مافى كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافى تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بما قام بنفسه ينافى أيضا تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه و يلزم على كلامهم أيضا كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافى كونه مركبا من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوا به القيام كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لايقوم بذاتين وان عنوا به الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضا لان ذلك من صفات الاجسام فلايعقل وجوده فى العلم الذى هو معنى من المعانى مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم أبلد الفرق وعلى هذا فمعنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركبا منها ونقل علماء التفسير عنهم أنهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذا من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولاتقولوا ثلاثة انتهوا أى عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة و يمكن الجمع بان النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثانى ثم وجدت ذلك مسطورا (قوله والمجوس) قيل هو فى الاصل النجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سموا بذلك لاعتقادهم اباحة استعمال النجاسة وانها لاتضر فى دينهم وقوله بالهين اثنين أى لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يباين الباعث على فعل الشر واذا تباينا لم يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة فوجب التعدد فى ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير و يسمى يزدان والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر و يسمى أهرمن والظلمة وهو الشيطان و يلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الممكنات ماليس بخير ولاشر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضا فيلزمهم فى الشاهد أن فاعل الخير لايمكن أن يفعل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستدعون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم فى شرح الورقات ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ماذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضا والا فالمتعارف انهما عرضان لايقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولاقدمهما اذ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيأ والنور ماقام بالمضىء لغيره كالقمر بخلاف ماقام بالمضىء لذاته كالشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به مايشمل الآخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بايضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعن دليل) هذا يشمل العلم الضرورى لانه مطابق لاعن دليل مع انه لايسمى تقليدا بل معرفة كامر (قوله فانه يسمى تقليدا) اعترض بان ظاهره أن التقليد لايكون الا موافقا للحق مع أن تعريفه الآتى يشمل ما كان موافقا ومالم يكن موافقا وردبانا لانسلم ذلك غايته أنه احترز بالدليل عن أحد فردى التقليد وأما الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر فى قوله والتقليد ان تتبع الخ اشارة الى أن المراد به ماهو أعم مما قبله لان اتباع الغير فى قوله مثلا اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقا فى الواقع أم لا (قوله ان تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لالخصوص التقليد فى هذا الفن

كجزم النصارى بالتثليث والمجوس بالهين اثنين وعن دليل احترازمن الجزم الموافق للحق لاعن دليل فانه يسمى تقليدا ولايسمى معرفة والتقليد أن تتبع غيرك

فيشمل

فيشمل التقليد فى الفروع و يشمل أيضا اتباع العامى للمفتى والقاضى للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولايشمل اتباع النبى ﷺ فى الاحكام الفرعية وكذا فى العقائد التى دليلها سمعى وهى التى لاتتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالحشر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله ولاشك أن قوله ﷺ أوفعله أوتقريره عين الدليل * وأما التى دليلها عقلى وهى التى تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد تصديقه بانه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذلايكون رسولا الامن ظهرت المعجزة على يده ولاتوجد المعجزة الامن كان متصفا بتلك الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد فى ثبوتها له تعالى عن الدليل العقلى وهو قولنا ولاتوجد المعجزة الخ و يكون قول الرسول أوفعله أوتقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالته بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كآحاد الناس فيسمى اتباعه فى ذلك تقليدا * قال الغزالى ولاتظن أن معرفة النبى ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله فى قوله المراد بالقول مايعم الفعل والتقرير اما تغليبا كما قاله سعد الدين فى حواشيه واما لان القول يطلق على الرأى والاعتقاد اطلاقا شائعا حتى كأنه حقيقة عرفية فى ذلك ورأى الغير هو مذهبه قولا أوغيره فاندفع الاعتراض بأن القول لايشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا واعترض أيضا بأن التقليد بقول الغير يخرج مالايختص بالغير كالمعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسى وفيه بحث اهـ ولعل وجهه أن اضافة القول للغير لاتقتضى اختصاص القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معلوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث صدوره عنه سمى اتباعه تقليدا فرجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير فى الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أواعتقاده أى معتقده * واعترض بان اعتقاد الغير خفى لايطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لابالمعنى السابق والجواب ان الأمور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولا أى بالنظر الى ذلك كمن سمع أحدا يقول لااله الاالله فقلده فى النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولا والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه اعتقادا أى بالنظر الى ذلك وان كان مدلولا عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيهما لكن الحيثية مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلد فى الدليل أيضا فهو كالتقليد فى المدلول كأن قلده فى دليل الوحدانية وهو أنه لوكان هناك ثان فى الالوهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد فى الدليل كما أنه مقلد فى المدلول الذى هو صفة الوحدانية وكما لو قلده فى دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد فى الدليل كالمدلول الذى هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما لو قلده فى دليل حدوث العالم وهو تغيره وملازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد فى الدليل كالمدلول الذى هو صفة العالم وهى حدوثه فالتقليد فى الدليل مذموم كالتقليد فى المدلول الذى هو الصفات المذكورة ونحوها * فان قلت اذا كان التقليد فيهما مذموما ولاطريق للعلم الابالاخذ والاكثر أنه من افواه المشايخ فالمحمود حينئذ من لم يقلد أحدا وذلك متعذر غالبا * قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف فى شرح القصيدة أى الجزائرية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير و بقى على التقليد وصار عارفا وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية الهلال وسبقهم رجل الى رؤيته فرآه قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أى العلامات الدالة عليه كبياض بجانبه فمن رأى العلامات ولم ير الهلال بل قلد فيه الرائى فهو مقلد له ومن لم ير العلامات أصلا

فى قوله أواعتقاده دون ان تعرف دليله اما اذا عرفت دليله فانك عارف ولست بمقلد فاحترز بقوله ان يعرف

فكذلك الأن الاول مقلد فى المدلول والثانى فى الدليل وهو العلامات المذكورة وفى المدلول أيضا من باب أولى ومن تمادى مع الرائى حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد المذموم هو الباقى بعد التعلم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيته ولا يقول كذا قالوا وربما يستغنى عن التعلم لكن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلا (قوله عن جميع ما تقدم) أى من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم مما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجملة ما ذكره أربعة أقوال وأما قول السعد انه لا يوجد مقلد أصلا فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد واقامة الادلة عليها وقوله فى عقائد التوحيد احترز به عن التقليد فى الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما فى نفس الامر لان الذى أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما هو حكم ظنى يحتمل أن يكون مطابقا لما فى نفس الامر وأن لا يكون فاولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يتبع أجيب بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثية أخرى وهى هنا حيثية كونه حكما من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أما من بلغ درجة الاجتهاد فيحرم عليه التقليد فى الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحبا فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازما هذا الاحاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل فى مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يعصى بتركه النظر) أى سواء كان فيه أهلية النظر أم لا ورد بأن فيه تكليف ما لا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع فى أصول الدين سلمنا أنه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل أحد لان المطلوب هو النظر الجلى وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمنا عاصيا لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضا بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجلى وهو متيسر من كل أحد وأورد عليه أيضا أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتراض ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلا وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف فى شرح الكبرى ونصره وهو مبنى على أن النظر الموصل للمعرفة شرط فى صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أى ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصيا فقط وكونه كافرا على هذا القول انما هو بالنسبة للآخرة فقط أما بالنسبة للدنيا فيحكم له بحكم المسلمين فى حرمة دمه وماله مثلا قال المصنف فى شرح الجزائرية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور فى التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقا للحق جازما ذا طمأنينة نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذى قلد فيه أما لو كان لا طمأنينة عنده فى تلك العقائد التى قلد فيها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شئ ولو الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى يرجع برجوعه فهذا لا خلاف فى عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقا ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهى الرجوع برجوع مقلده والثبات بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الا لمن سما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية التى تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمى وهى مسئلة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس فى نيته الرجوع فى الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل

عن جميع ما تقدم وقد اختلف فيمن قلد فى عقائد التوحيد هل يكفيه تقليده اذا كان جازما به لا تردد معه دون عصيان أو يعصى بتركه النظر وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر وأما القول بأنه كافر فانما يعرف لابى هاشم من المعتزلة والدليل

المطلوب)

المطلوب) أى طلبا جازما والا فالقائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة الندب ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلى لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب فى الدليل الجلى وليس مرادا فالاولى أن يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك فى الدليل الجلى ﴿واعلم﴾ ان معرفة الدليل التفصيلى واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الحرج عن الباقين فيجب أن يكون فى كل مسافة قصر عالم بذلك و ببقية الاحكام الشرعية وفى كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذكر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل المذكور شبهة فيقول لا نسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما المانع ان يكون حدث بنفسه أى خلق نفسه فترد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فمقتضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الا أن تجعل الواو فيه بمعنى أو وتكون مانعة خلو تجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن العجز عن التقرير وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير و يعجز عن التقرير المترتب على كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن فى قوله من جهة حدوثها زائدة (١) واضافة الحدوث للضمير للبيان والتقدير و يعجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها أى هل هى جهة هى حدوثها أى المخلوقات الخ ولو قال و يعجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون فى دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من جهة حدوثه أى وجوده بعد العدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها من جهة امكانه اى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم صانع وثالثها من جهتهما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما أن تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شطرا من الحد الوسط على الثالث وشرطا فيه على الرابع فقوله أو نحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاوّل والثانى ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الاوّل و يتأخر عنه على الثانى اوذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعا قديما لعدم مفارقته لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع واثبات كونه صانعا بالاختيار واذا ثبت كونه صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعه حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثانى و بيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعه متحدا كالكرة لعدم التفاوت فى مصنوع العلة أو الطبيعة مع انا وجدناه مختلفا بعضه طويل و بعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه الاقوال أولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام فى الاستدلال بالاثر على المؤثر فلا بد من وجود الاثر خارجا ومعلوم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجود موصوفه و يدل على أرجحية ما ذكر اقتصار المصنف عليه فيما سيأتى حيث قال أما دليل وجوده تعالى فحدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل الاعتراضات كالاعتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل السنة

المطلوب من المكلف عند القائلين بوجوب المعرفة هو الدليل الجلى وهو المجوز عن تقريره وحل شبهة كما اذا قيل له أتعتقد أن الله موجود فيقول نعم فيقول له وما دليلك على ذلك فيقول هذه المخلوقات و يعجز عن كيفية دلالتها من انها هل هى من جهة حدوثها أو امكانها أو هما معا أو نحو ذلك وعن رد الشبه التى أوردها الملحدة . من ان اعراض العالم حوادث لا أول لها ونحو ذلك من الضلال ومعنى جل

(١) قوله واضافة الحدوث للضمير الخ المناسب واضافة جهة الحدوث للبيان والتقدير جهة هى حدوثها كما يأتى له بعد اهـ

الآتى تقريره وفى بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التى أوردها الملحدة أى على دليل أهل السنة الذى استدلوا به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حادث فقالوا فى تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته أى اعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث * ثم ان الملحدة اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لا نسلم أن من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ما لازم الحادث حادث لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التى لازمت الاجرام لها مبدأ يفتتح به عددها ونحن نقول لا مبدأ لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا لا الى أول فالاجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لا أول لها ألا ترى أن السموات قديمة واعراضها وهى الحركات حادثة لا أول لها فراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذ هى التى يقولون بقدمها من العالم العلوى و بقدم العناصر الاربعة الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلى أما أشخاصنا مثلا فهى حادثة باتفاق منا ومنهم ومراده باعراضه حركات تلك الافلاك فعندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أى كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدأ تفتتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض فى قولهم حوادث لا أول لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أول ومقتضى لا أول لها عدم الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا فى ضمن أفراده باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهى لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض حركات من الآن الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى ثم تفرض حركات زمن نبينا ﷺ الى ما لا نهاية له فى جانب الماضى أيضا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا الى الازال نصفين ثم تزيد على أحدهما الى زمننا ولا تزيد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أى تقابل حركة من الآن بحركة من آن سيدنا محمد ﷺ فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابلها حركة من السلسلة الاخرى لزم مساواة الناقص للكامل وان لم يتساويا بأن أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تناهى الناقصة ويلزم من تناهيها تناهى الاخرى لانها لم تزد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهى يلزم أن يكون متناهيا والتناهى يستلزم الحدوث وأن يكون لها أول فبطل قولهم حوادث لا أول لها و بعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سيأتى مع زيادة (قوله اتصف بالرفعة الخ) ان فسرت الرفعة بالعظمة أى الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ مغايرا له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات مطلقا ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى التعالى عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسيرا له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أى تنزه عنه وحينئذ يكون عز مرادفا لجل على المعنى الثانى المتقدم وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلوب والثبوت فيكون مرادفا له على المعنى الاول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ما قابل صفات الجمال فالاولى كالقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية كالرحمة والبسط والغفران هذا والاحسن أن يراد بجل صفات السلوب و بعز صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أو غلب) أى قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغايرا لجل (قوله أوحى الله اليه الاحكام) أى سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع لعدم شموله من لم يوح

اليه

اتصف بالرفعة التى لا تماثل وتنزه عما لا يليق به ومعنى عز منها انفرد بصفة الجلال أو غلب لانه قاهر لجميع الاشياء وقوله وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام أى ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز والرسول هو الذى أوحى الله اليه الاحكام وأمره بتبليغها فان لم يؤمر بالتبليغ

اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا و يحيي وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني اسرائيل المبعوثين بعد موسى فانه لم يوح اليهم أحكام بل أمروا بالعمل باحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد قصص ومواعظ لا أحكاما وأجيب بان المراد بايحاء الاحكام مايشمل ايحاء العمل بها فيدخل من ذكر لانه أوحى اليهم العمل بما فى التوراة (قوله فهو نبى) أى فقط والافالرسول نبى أيضا (قوله فما يجب الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لافصاحها أى دلالتها على شرط مقدر تقديره ان أردت معرفة مايجب فما يجب الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم فى قوله و يجب على كل مكلف شرعا الخ فان المراد به مايثاب على فعله أى اعتقاده و يعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا أوشرعا أى بالدليل العقلى أوالشرعى وكذا يقال فى الاستحالة الآتية فان المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أوشرعا فالمراد بالواجب والمستحيل فى كلامه ماهو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسيأتى فى البراهين فانه بين بعض العقائد بالعقل و بعضها بالنقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض لتعريفهما سابقا بقوله فالواجب مالايتصور الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا و يجب على كل مكلف أن يعرف مايجب الخ ان الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لان مامن صيغ العموم واتيانه هنا بمن التبعيضية ظاهر فى أنه لم يبين جميع مايجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضى أن المكلف مطالب بزائد عليها وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كمالاته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى صفات أى كمالات لانهاية لها فى نفس الامر الا أن بعضها كلفنا به تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو ماذكر هنا و بعضها كلفنا به اجمالا فقوله و يجب على كل مكلف أن يعرف أى تفصيلا فى التفصيلى واجمالا فى الاجمالى وقوله فمما يجب معناه ان أردت معرفة مايجب تفصيلا فبعض الواجب المتقدم وهو الواجب مطلقا عشرون وهى الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الالو كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا وليس كذلك بل هى الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من بمعنى بعض) فيه نظر اذ لو كانت بمعنى بعض لكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعيض وقوله أى من بعض كان الاولى حذف من فيقول أى و بعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لان صفات مولانا) تعليل لجعل من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر فى هذه العشرين) أى لا تختص بها وعدم الحصر فى العشرين صادق بالزيادة عليها مع النهاية و بالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كمالاته تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه لقصوره على الصورة الثانية لكنها لما كانت هى المقصودة اقتصر عليها فى التعليل (قوله لانهاية لها) أى فى نفس الامر وثبوت مالانهاية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان فى الصفات الوجودية أوغيرها اما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لا أوّل له ولا آخر فمستحيل وان كان بمعنى ان له أول ولا آخر له فجائز كنعيم الجنان فانه لا يتناهى بمعنى انه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعدها شئ وأما كل ماوجد منها فيما مضى الى زمن الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها فى نفس الامر وقولهم كل مادخل فى الوجود فهو متناه مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية يعلمها الله تفصيلا ومايتراءى من التناهى فهو بحسب عقولنا القاصرة فان هناك أمورا يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة فى نفس الامر و يجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك (قوله ولم يكلفنا الله) أى تفصيلا الا بمعرفة أى التصديق وقوله مانصب عليه دليلا أى تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أى تفصيلا وأشار بقوله وتفضل الى أنه يجوز للمولى أن يكلفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للمعتزلة القائلين بمنع التكليف بما لا يطاق ففى ذلك اشارة الى رد مذهبهم وأما أهل السنة فجمهورهم على جواز ذلك التكليف وان لم يقع فى غير العقائد أما فيها فوقع على القول بان النظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما

فهو نبى

ص (فمما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة وهى الوجود)

(ش) من بمعنى بعض فهى للتبعيض أى من بعض مايجب لان صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر فى هذه العشرين اذ كمالاته لانهاية لها ولم يكلفنا الله الا بمعرفة مانصب لنا عليه دليلا وهى هذه العشرون وتفضل علينا باسقاط التكليف بما لم ينصب لنا عليه دليلا أى الوجود وقوله

والعشرون صفة هي الوجود الى آخر ماذكر والوجود صفة ثبوتية لاتوصف بالوجود ولا بالعدم لانها من جملة الاحوال عند القائل بها

سقطت المؤاخذة به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو في الوقوع فبعضهم أثبته و بعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والنعت عند النحاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ما قام بالموصوف والوصف ما قام بالواصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهي صفة الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز كالتفريع لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق واتفق جميع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهلة الفلاسفة ان حدوث العالم أمر اتفاقي بغير فاعل لانه بديهي البطلان ولذا لما ألف ابن القيم مائة جمل بعير في علم التوحيد وزفها السلطان ومشى العلماء معها سألته امرأة وهي لاتعرفه فاخبرها فقالت أفي الله شك فقال لا لكن ربما طرأ شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرقت عينه باصبعي وقوله الى آخر ماذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلاحظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعلها شيأ واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لامحل له من الاعراب بل الاعراب للمجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بان الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أي لها ثبوت أي تحقق في الخارج عن الذهن لاتتصف بالوجود أي خارجا بحيث تمكن رؤيتها بالبصر كالمعاني ولا بالعدم أي بحيث تكون أمرا عدميا كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو اتصفت بالثاني للزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه * واعلم أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون من المناطقة وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لانه انما يجري على القول المعتمد القائل بان الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبني على مقابله كما مر (قوله لانها من جملة الاحوال) علة لقوله لاتوصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أي وهو ضعيف والحق لاحال أي لاواسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة على المعاني تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمر اعتباري لاثبوت له الا في الذهن فمن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلا وكونه عالما ومن نفاها يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلا وأما الكون عالما فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي كونه قادرا و يثبت كونه عاجزا و ينفي كونه عالما و يثبت كونه جاهلا وهكذا الا نافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على المعاني لان هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعنى كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي القدرة و يثبت العجز وهكذا لانافي ثبوتها في الخارج وزيادتها على الذات فان المعتزلة ينفونها و يثبتون المعنوية مع أنهم لايكفرون * واعلم أن الامر الاعتباري يطلق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادا هنا و يطلق على ماله تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لاثبوت له في الخارج بل في الذهن كالامكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها و بين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضا بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لاتمكن رؤيتها لعدم ارتقائها الى درجة

الوجود

الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فانها تمكن رؤيتها لولا المانع ولذا تسمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال الخ) بعد أن عرفها بالتعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهي الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقا أي سواء كان قديما أو حادثا * لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد * لانا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لا حد حقيقي بالذاتيات والمنع انما هو في الحد لا في الرسم * فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر في الوجود القديم وهو وجود المولى لا في وجودنا لانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما * قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فمعنى الواجبة للذات الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها وذلك لا ينافي قبول الانتفاء لان وجوب شئ لشئ لا يستلزم سلب العدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره لا ما قام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسواد مثلا يتصفان بالوجود وان اللونية صفة نفسية لهما مع انهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله ما دامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب أي الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بعدها بمصدر وظرفية لنيابة هذا المصدر عن الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صريح المصدر ينوب عن الظرف في اعرابه والدلالة عليه فكذا ما أول به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعني مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودام تامة لا خبر لها وأظهر في محل الاضمار ولم يقل ما دامت لدفع توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد * فان قلت أي فائدة لزيادة هذا القيد أعني قوله ما دامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت فائدته التنبيه على ان الذات ملزومة للوجود فمتى تحققت الذات تحقق وجودها لان الامر النفسي لا يتخلف عما هو نفسي له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لافادة اللزوم * لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثابتة لها ثبوتا لا ينفك عنها * لانا نقول هو أظهر في افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ما سيأتي من اخراجها بما دامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى مجيء الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كمجيئه من المبتدا أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لان لفظها معرفة وغير نكرة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه نكرة معنى فيصح أن يكون غير صفته (قوله فأخرج بالحال الخ) جعل المعاني والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله وأخرج الاحوال المعنوية لا حاجة الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله ما دامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهي ثابتة للذات ما دامت الذات وحينئذ فالقيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكن لما كان أصرح في الاخراج مما قبله أحال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله ما دامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغير معللة بعلة خرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية في كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ أي حصوله في الاعيان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضي ذلك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور بصفة قائمة به لان اتصافه بها مسبوق بحصوله في نفسه اذ حصول الشئ في نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أي تلازمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعاني ليست مؤثرة في المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع

وهي الحال الواجب للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة فأخرج بالحال المعاني والسلبية وقوله غير معللة بعلة أخرج الاحوال المعنوية لانها تعلل بالمعاني أي تلازمها

أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ماذكر (قوله كقادر) الاولى ككونه قادرا اذ قادر اسم من أسمائه تعالى لا صفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معلل بقيام القدرة) فيه تسمح اذ العلة هي القدرة لا قيامها لانه أمر اعتباري فكان الاولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الا أن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أي القائمة وانما ارتكب ذلك التسمح لان مجرد القدرة مثلا بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادرا مثلا ولذا تسمعهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة بمحل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه قال ما تقدم مما يقتضي أن الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرده بل ليس هناك الا حقائق مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فانه مشترك اشتراكا معنويا كانسان فهو متواطئ بين أفراده لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدل على هذا أعني كون الوجود عين الموجود بحجج منها أنه لو كان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف أيضا بوجود أيضا وهكذا فيلزم ماذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشئ وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد أيضا بأن الممتنع اتصاف الشئ بعين النقيض كأن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمي أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلا يمتنع وما هنا من هذا القبيل لانا قد قلنا الوجود معدوم أي لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوصفها وهو الوجود لا بها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لا جسم والسواد فرد من أفراده لان كل صفة قائمة بشئ فرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه لا جسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لا هو فيصدق أن الجسم ذو لا جسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف القائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي متصفة بذي لا وجود ولا محذور فيه ومنها ماذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضة للوجود أي صالحة له خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو تناقض ورد بأن الممكن هو ما لا تقتضي ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى أن ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز المنع ومع هذا فالحق ماذهب اليه من ان الوجود عين الموجود وانه لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر كلامه في الدليل المذكور فأبقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجود أنهما متحدان مفهوما وماصدقا والمحققين أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج زائد على تحقق الذات بل هو أمر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيآن متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كامكان الحادث فان الامكان أمر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما مر (قوله فلا يكون صفة) أي لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ما سيأتي (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري

كقادر فانه معلل بقيام القدرة بالذات وكذا مريد معلل بقيام الارادة الى آخرها واختلف في الوجود هل هو نفس ذات الموجود فلا يكون صفة على هذا القول وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري

الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الموجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوّز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له لعلاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة مصرح وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهما لم يجتمعا في جملة واحدة على وجه ينبئ عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز * وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية صح اطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرينا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جرينا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعلق فاطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سيأتي تطلق على الامر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره أن هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ الوجود أو نحوه وهذا ليس كذلك اذ لا خفاء في ان ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بايضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها ان ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لان وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي الى التركيب المؤدي الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معنى كالقدرة مثلا ويمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي * واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عينا أو غيرا أو بصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كيفياتها وتعلقاتها وتعددها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل فالاسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فمما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لانه صفة نفسية وهما صفتان سلبيتان نعم ان اعتبر انه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان الا في قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الاول حال واجب له تعالى أزلا وأبدا والقدم حال واجب له تعالى أزلا فقط والبقاء حال واجب له تعالى أبدا فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أو لاحقا أو مستمرا والقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على الملزوم لان الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدي فهو حر عتق من له عنده

وقد تسامح الشيخ في عده صفة لان الصفة زائدة على الذات لا نفس الذات ووجه التسامح انك تقول ذات الله موجودة فتصفها بالوجود لفظا وقيل هو زائد على الذات فلا تسامح في عده صفة على هذا القول
(ص) والقدم والبقاء
(ش) القدم في حقه تعالى

سنة ثم انه فى اصطلاح المتكلمين حقيقة فى قدم المولى تبارك وتعالى مجاز فى حق الحوادث وفى اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع وورودہ فى بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم فى كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبر آحاد جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقا وان أوهم نقصا فان لم يرد فيهما فان أوهم نقصا امتنع اتفاقا والا ففيه خلاف أجازه المعتزلة والقاضى من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالى فجوز الصفة وهى مادلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتى التنبيه على هذا باوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أى معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الا أن يقال فى كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفى العدم الخ ولو حذف عبارة وقال القدم نفى العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتى (قوله عن نفى العدم) النفى فى العبارات المذكورة المراد به الانتفاء لاحقيقته الذى هو فعل الفاعل والانتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الاول صدقه على الوجود الازلى فيقتضى كونه صفة سابية وليس كذلك والثانى كون القدم ليس صفة سلبية لان العبرة فى الوجودى والعدمى بالمعنى لا باللفظ ولذا ذهب بعضهم الى انه صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلا للقول بانه صفة سلبية والقول بانه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بامرين الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول بها الذى سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفى العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لكنه مجاز يفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا الا أن يقال القرينة حالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر والاحوال على القول بها تتصف بانها موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وان لم يكن لها وجود فى الاعيان لان الوجود فى نفس الامر أعم من الوجود فى الاعيان اذ هو عبارة عن تحقق الشئ فى نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفى الاحوال الثانى أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلا فلا يصح سلبه عنها لا فى الازل ولا فيما لا يزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الا أن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود فى نفس الامر بالمعنى المتقدم * لا يقال لو وجب لها القدم للزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكر * لانا نقول التسلسل لا يضر الا فى الامور الوجودية لا فى العدميات كما هنا ولا فى الامور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا بترادف القديم والازلى وان كلا منهما معناه ما لا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التلمسانى وهو محمد بن محمد بن على بن شرف الدين التلمسانى شافعى المذهب مصرى الدار أحد تلامذة المقترح مات فى حدود خمسين وستمائة أما ان قلنا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلى ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يرد شئ من ذلك لان صفات السلوب لا تتصف بالقدم لعدم وجودها وانما تتصف بالازلية (قوله عن نفى الاولية) أى عن عدم الاولية فهذا التعريف ظاهر فى أن القدم سلبى وكذا ما بعده والاولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرية بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدية متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعلقة بالسابق وقوله أو عن نفى افتتاح الوجود أى كونه مفتتحا وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى

عبارة عن نفى العدم السابق للوجود وان شئت قلت أو عن نفى الاولية للوجود أو عن نفى افتتاح الوجود كلها بمعنى

واحد)

واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الاوّل أمر ثبوتي وعلى الآخرين سلبي أوماصدقا فكذلك لان ماصدقات الثبوتي أي جزئياته أمور ثبوتية وماصدقات العدمي أمور عدمية الاأن يقال مراده أنها تؤول في نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) في كلامه حذف يدل عليه ماقبله أى في حقه تعالى وهل يقال وأما في حق الحوادث فهو مابقى له سنة أولا يقال لم يرد في ذلك نص و يمكن القياس وقوله عبارة عن نفى العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما وماصدقا وفى كلامه حذف أيضا يدل عليه ماتقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه مامر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أوعن نفى الآخرية للوجود ولعله تركه للمقايسة أونظر السكون الآخرين فى القدم بمعنى واحد كمامر فاقتصر فى مقابلتهما على شئ واحد وقدعلم مما تقرر أن كلامن القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما نفسيتان لان كلامنهما عبارة عن الوجود المستمر فى الماضى والمستقبل والوجود نفسى كمامر وقيل انهما صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى و يعلم رد هذه الاقوال من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وانما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل فى هذه الصفة والتى بعدها للتفنن أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد مخالف لعمرو فى كذا وقائم بنفسه أى لايحتاج الى غيره فى أمور معاشه أتى به للتنصيص على أن المراد المخالفة والقيام بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب أن يأتى بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لان الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أوأتى بها للرد على المجسمة فى هذه وعلى الجهوية وعلى النصارى فى التى بعدها ولم يكترث بقول التسوية حتى يأتى بها فى الواحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح وأل فى بقية الصفات اماخلف عن الضمير على مذهب السكوفيين أوللعهد بما يعهده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أعم لان الحوادث هى التى يتوهم المماثلة بينها و بينه تعالى لمشاركتها له فى الوجود والمماثلة لاتتوهم الابين الشيئين المشتركين فى الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الابعد الحكم بالوجود وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بماذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لان الحوادث أوضح ولشمولها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية فانها حادثة أى متجددة بعد عدم بخلاف العوالم فانها اسم لماسوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج اماخارج الاعيان كالاجرام والاعراض أوخارج الاذهان كالمجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة المثبتين لهذا القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات فى الذهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا قال أبو اسحق الاسفرايني أجمع أهل الحق أن جميع ماقيل فى التوحيد فى كلمتين احداهما اعتقاد أن كل مايتصور فى الاوهام أى من الحوادث وصفاتها فالله تعالى بخلافه لان الذى لايتصور فى الاوهام مخلوق له تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى ليست مشبهة بذات ولاخالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أربعمائة صوفى وسألتهم عن أربع مسائل فلم يجبنى واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبى ﷺ فسألنى عن حالى فأخبرته بذلك فقال سل مسئلتك فقلت له ماحقيقة التوحيد وماحد العقل وماحد التصوف وماحقيقة الفقر فقال عليه الصلاة والسلام أماحقيقة التوحيد فهو ماخطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأماحد العقل فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكر فى ذات الله عز وجل وأماحد التصوف فترك الدعاوى وكتمان

واحد والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود أوعن نفى انتهاء الوجود (ص) ومخالفته تعالى للحوادث

المعانى وأما حقيقه الفقر فهو أن لا تملك شيأ ولا يملكك شئ وأن تراض عن الله تعالى فى الحالتين ولم يقل العالم بفتح اللام لما ذكر ولئلا يتوهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساده هذا ان قلنا ان المكسور لا يطلق الا عليه تعالى فان قلنا انه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضر ذلك التصحيف لصحة ارادة المكسور فى الجملة (قوله أى لا يماثل شيأ منها) كان الاولى أن يقول كما قال المصنف أى لا يماثله شئ منها لان المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أحط وأنقص من أوصاف الآخر وان كان المعنى واحدا ثم هذه المخالفة تنفى عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلوازم الجرمية أربعة التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للاعراض كالمقادير والجهات والازمنة والقرب والبعد فى المسافة والمماسة والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضا حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه فى الزمان الثانى على القول بانه لا يبقى زمانين ولا تنفى عنه كونه تعالى صفة قديمة لان الصفة أعم من العرض اذ العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلابد من زيادة القيام بالنفس (قوله وعبارة عن نفى المماثلة) لا يخفى مافى كلامه من التسمح اذ العبارة اللفظ المعبر به فيقتضى أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هى مدلول ذلك اللفظ فكان الاولى أن يقول المخالفة نفى المماثلة الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست) جرما أى يملأ فراغا ولا حاجة لقوله كالاجرام لعلمه مما قبله * لا يقال مقتضى القاعدة وهى أن النفى اذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى فى كلامه هو كالاجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لانا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كلا من القيد والمقيد كما هنا أى ليست جرما ولا كالاجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالاجرام والا فهو فى الحقيقة مصبه المقيد فقط (قوله وصفاته) أى وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهى الحكم على كل فرد فرد لا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضائه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيوهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أى تعلق بها التخصيص أى الايجاد فهو لازم لما قبله والنفى منصب على كل من الامرين وقوله بل هى قديمة أى ويلزم منه انها ليست مخصوصة وهو اضراب انتقالى عما قبله (قوله وأفعاله) أى مفعولاته وهى تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق والاحياء والاماتة وقوله حادثة مكتسبة مصب النفى قوله مكتسبة والا فأفعاله وهى تلك التعلقات حادثة متجددة بعد عدم فهى متصفة بالحدوث بالمعنى المجازى وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقى الذى هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لان الخلق لا يتصف به الا الحادث بالمعنى الحقيقى وأما أفعال العباد فهى حادثة مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أى ليس لهم فى أفعالهم الا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثة للافعال أو تعلق قدرتهم الحادثة بها أو ارادتهم لها على الخلاف فى تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فاذا حرك الانسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الاولين أمر اعتبارى لا يتصف بكونه مخلوقا لله تعالى لان الخلق لا يتعلق الا بالامور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضراب انتقالى أشار به الى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وانما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى و بيان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقا فقط كحركة المرتعش وتارة يكون مخلوقا مكتسبا كحركة المختار فانها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثة مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثة مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئا عن حركة يد القاتل المكسوبة له أوخذ بالقتل وان كانت حركته مخلوقة لله تعالى

(ش) أى لا يماثل شيا منها لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله والمخالفة للحوادث عبارة عن نفى المماثلة فى الذات والصفات والافعال أى ذات الله ليست كذات شئ من المخلوقات ليست جرما كالاجرام وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثة مخصوصة بل هى قديمة وأفعاله ليست كافعال المخلوقات حادثة مكتسبة بل هو الخالق للكائنات

(قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى و بين فعل العبد الذي يفتقر الى الآلة و يحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أودعها الله تعالى فيها كالرى بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ماقبله ففيه ما مر و يحتمل انه عطف مغاير و يكون ردا على قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرايني على ما نقل عنه وان كان بريئا منه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وايجادا فبهذا الاعتبار وجده تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثله شئ) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثله شئ وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وأيضا فالآية تدل حينئذ على اثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها أن الكاف زائدة وانما حكم بزيادتها دون مثل لانها حرف والحروف كثيرا ما تزاد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات و ينبغي أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنييه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى العموم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية * لا يقال الاستدلال عليه بها غير ظاهر بالنسبة للافعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نص عليها الشارح في قوله وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات الخ مبالغة في نفي المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى *واعلم ان الشئ يطلق عليه تعالى لانه سمى نفسه شيأ وقال صاحب بدء الامالي * نسمي الله شيأ لا كالاشياء * خلافا لمن بالغ في التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى أيضا زعما منه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى و بين غيره فيهما على السواء مع أنه لا تساوي بين شيئيته تعالى وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع الملحدة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضائها المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألنا سائل عن الله تعالى ماهو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم أي مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ماصفته فسميع بصير وان أردت مافعله فخلق المخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان أردت ماماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد وماروى أن أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولما كان من يماثلك فقد ماثلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة الحوادث له على نفي مماثلته تعالى للحوادث المذكورة في المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان كان في كثير من المواطن العكس تقديما للتخلية على التحلية وأيضا لو قدم الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن و بصره بحدقة فدفع ذلك من أول الامر وصدر الآية يرد على المجسمة كاليهود والجهوية وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات لان مافيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلبا أي انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما تقوله المعطلة كقولك زيد الكريم أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداها الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان

بلا واسطة ولا معين ليس كمثله شئ وهو السميع البصير والحوادث هي المخلوقات

اذدعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يفتقر الى المخصص الا الحادث وانما نبه عليه المصنف مع علمه مما سبق لان خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تتصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا يتصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تفتقر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذا لصفات لا تقوم الا بمحل والباء فى بنفسه يحتمل أن تكون للآلة باعتبار المقابل أى لا بغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا با كتساب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آلة فى القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وان تكون للملابسة والنفس فى اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد فى القرآن قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ويحذركم الله نفسه ولا أعلم ما فى نفسك وهذا الاستعمال حقيقى اذا لاصل فى الاطلاق الحقيقة خلافا لمن قال انه من باب المشاكلة مدعيا انها لا تطلق حقيقة الا على ذى حياة عارضة واضافة النفس للضمير فيما ذكر من قبيل اضافة الشئ لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة واثبات شيئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواه تعالى عن الاثنينية اه ولما كان القيام يطلق لغة على انتصاب القامة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أتقنه وأحكمه وعلى الشدة تقول قامت الحرب على ساقها أى اشتد أمرها وعلى لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسره المصنف تبعا لابى اسحق الاسفراينى بقوله أى لا يفتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرهما من بقية الصفات لان معناهما مركب بخلاف غيرهما وللرد فى هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى انه أولى من تفسير المصنف المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما مر بخلاف عدم الافتقار الى المخصص فانه غير محتاج اليه لعلمه من صفة القدم كما علمت وأما فى الوحدانية فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما مما سيأتى انه لا يصح فى حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى افتقاره الخ) المراد بالنفى الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما فى مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا المكان لان عدم افتقاره اليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفى كونه صفة لان الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لا صفة) أى خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى ففى ذلك رد عليهم (قوله وباستغنائه عن المخصص الخ) تقدم ان صفة القدم تغنى عنه وتقدم الاعتذار عن المصنف فى ذكره * واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف فى المقدمات قسم غنى عنهما وهو ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليهما وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مفتقر الى المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم موجود فى المحل ولا يفتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير فى هذا القسم بالافتقار لما فيه من اساءة الادب وذلك لايهامه حدوث القديم وقد أساء الادب فاطلق على صفاته أنها مفتقرة الى الذات نظرا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بموصوفها غافلا عما يفهمه لافتقار من فقد أمر يحتاج الى حصوله فان الجائع مثلا يفتقر الى الاكل فاذا أكل وشبع لم يوصف بالافتقار الى الاكل (قوله والوحدانية) معطوف على الوجود والقياس كسر واوها لانها منسوبة للوحدة

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص

(ش) قيامه تعالى بنفسه عبارة عن نفى افتقاره الى المحل والمخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل فباستغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لا صفة لان الصفة لابد أن تقوم بمحل وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديما لا حادثا لانه لا يحتاج الى المخصص وهو الفاعل الا الحادث

(ص) والوحدانية

بالكسر

بالكسر أيضاً أخوذ من وحد يحد حدة كعدة وان كانوا لم يقولوا حدة كعدة الا فى قولهم هذا على حدة أى منفرد عن غيره ولكن المسموع الفتح ثم رأيت المناوى فى شرح الجامع الصغير قال والوحدانية بفتح الواو وتكسر وأنكر السفاقسى الكسر اهـ والتاء فيها للتأنيث اللفظى و ياؤه للنسب والالف والنون مزيدتان للمبالغة والقياس وحدية لانه نسبة للوحدة كما مر فهو من تعبير النسب كرقبانى وشعرانى نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعرى فعنى الوحدانية حينئذ الامور المنسوبة للوحدة كعدم التركيب فى الذات والصفات والافعال ولا يخفى ان هذه الامور هى نفس الوحدة لا شئ منسوب اليها وان المراد هنا ثبوت نفس الوحدة لا الاشياء المنسوبة اليها لا نافى مقام عد الصفات فالمتعين أن تكون الياء فى الوحدانية للمصدر فمعناها حينئذ الوحدة نفسها وذلك ان وحدان وصف كسكران فبزيادة الياء فيه يرد الى المصدر لان القاعدة ان ياء المصدر اذا زيدت فى وصف ردته الى المصدر كضارب فانه وصف فاذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربية أو المضروبية صار المراد به المصدر وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوى و به يعلم ان ما قاله السكتانى ونقله شيخنا فى الحاشية من ان الياء للنسب انما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ فى حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أى لا ثانى له) هذا تفسير للواحد لا للوحدانية والصواب فى تفسيرها أن يقول أى نفى الاثنينية فى الذات والصفات والافعال ولعل نكتة ما صنعه التصريح بنفى الثانى الذى هو المقصود وان كان يؤخذ من نفى الاثنينية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق اللزوم والمراد بنفى الثانى نفى التعدد مطلقا سواء كان بالتثنية أو بالتثليث أو غير ذلك وانما اقتصر على نفى الثانى لانه لازم لكل عدد اذ مع الثالث ثان ومع الرابع ثان وهكذا بخلاف غيره فانه يوجد فى عدد دون عدد فقصد المصنف التعميم فى نفى الاعداد بنفى لازمها المستلزم نفيها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فقال لا ثانى له ولم يقل لا ثالث له ولا رابع له وهكذا فما أحسنها من عبارة والواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذى لا ثانى له كما مر وقيل الواحد من لا ثانى له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات (قوله فى ذاته) متعلق بثانى وعداه بفى لتضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لا ثانى أى لا نظير أو لا شريك فى ذاته ملابس أو مشارك له و يصح العكس والمعنى لا ثانى له موجود فى ذاته فاللام حينئذ مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضميران لمولانا جل وعز * واعلم أن الوحدانية لا تتحقق الا بخمسة أمور نفى الكم المنفصل والمتصل فى الذات والمنفصل والمتصل فى الصفات والافعال والمتبادر من قول المصنف لا ثانى له فى ذاته نفى الكم المنفصل فى الذات فقط أى نفى ما يتحقق به الكم المنفصل أى العدد وهو الشريك لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفى الكم المتصل فى الذات لان غاية ما يدل عليه الكلام نفى أن يكون لمولانا ثان يشاركه فى ذاته وذلك لا ينافى حصول التبعيض والتركيب فى حقيقته هو كما تقول لا ثانى للشمس والقمر مع أن حقيقة كل منهما مركبة و يمكن أن يستفاد منه ذلك بطريق اللزوم وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء لكانت تلك الاجزاء مماثلة ولا يخلو اما أن يقوم وصف الالوهية بالبعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح واما أن يقوم بمجموع الاجزاء أى بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الالوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام و يلزم عليه أيضاً تعدد الآلهة فيكون الاله له ثان كيف والاله لا ثانى له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان له فى ذاته على بعض التقادير فدخل فى قول المصنف لا ثانى له أى انفصالا واتصالا فقيد فى ذاته يرجع (٢) لهما وأما قوله ولا فى صفاته فظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الصفات أى ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفى الكم المتصل فيها بان لا يكون له تعالى قدرتان وارادتان مثلا اذ لا يصدق عند تعدد تلك الصفات أن هناك ثانيا لمولانا حتى يحتاج الى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة خلافا لابى سهل الصعلوكى فى العلم والقدرة والارادة ولابى سعيد الكلابى فى الكلام حيث

أى لا ثانى له فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله

(٢) لعله يرجع اهـ مصححه

ذهبا الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا فى أفعاله أى ولا ثانى له فيها بان لا يكون ثم موجد لفعل من الافعال سواه تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر فى نفى الكم المنفصل فى الافعال ويصح تحمله للمتصل أيضا بناء على تصوره فيها وان لم يقولوه بان لا يكون ثم شريك فى فعل من الافعال معاون لمولانا جل وعز وليس مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ماوجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا فى أفعاله أن المراد الافعال المنسوبة لله تعالى فيوهم أن غيره له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للمقدور على ما مر فلو حذف الضمير لكان أولى * والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا فى أفعاله ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال أى انه تعالى هو المنفرد بها ولا ثانى له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ماوجد من الافعال منسوب له تعالى ولا ثانى له فيه بدليل ماسيأتى فى نفى المستحيلات ولما كان معتقد القدرية من المعتزلة أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة بجعلهم العبد مخترعا كالاله زاد المصنف للرد عليهم قوله ولا فى أفعاله تتميما لقسمى الشركة لانها اما فى كل أوصاف الالوهية واما فى بعضها كالقدرة على الاختراع للعبد الذى يقول به القدرية فالخلاف بيننا وبينهم انما هو فى الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه لان القاعدة ان الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا يقال لمن أوقع له البياض انه أبيض وحينئذ فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند اليه فيقال قام الله أو قعد أو نحو ذلك كما ألزمتنا المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده فليس عدم الاسناد لعدم الايجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة حتى يدرجوا فى المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لافعاله الا انهم يسلمون انه مع داعيته أى قدرته مخلوقان لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلا أوجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا أما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهى ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة الحادثة التى هى منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحينئذ فلا يكون العبد الها ولا شريكا حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للثنوية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لان المشرك اما مشرك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والوسائط كالآلة التى هى بخلق الله تعالى وكالقدرة الحادثة التى يخلقه أيضا الا أن مشايخ ماوراء النهر بالغوا فى تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعد حالا منهم لانهم أثبتوا شريكا واحدا والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى اهـ بزيادة (قوله فى حقه تعالى الخ) انما قيد بذلك لان للوحدانية معانى لا تصح فى حقه تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهما متحدان فى الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بها زيد وعمرو مثلا فانهما متحدان فى النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بها زيد مثلا فان ذاته مركبة من مشخصات أى أمور معينة له خارجا كيدين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة فى حقه تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثانى اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له مشخصات تركب منها تعينه خارجا هذا ان أريد بالشخص ما تركب من مشخصات معينة له كما علمت فان أريد به ما تعين فى الخارج صح ذلك اذ لا ضرر فى اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن فى مقام التعليم فقط لا فى غيره لايهامه المعنى الاول الذى لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفى الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثانى له عدم الكثرة الصادقة بالثانى والثالث وغير ذلك وان فى تفسير الوحدانية بلا ثانى له تسامحا والمراد نفى الكثرة كما مر

(ش) الوحدانية فى حقه تعالى عبارة عن نفى الكثرة فى الذات والصفات والافعال فنفى الكثرة فى الذات

يستلزم أن لا يكون جسما يقبل الانقسام ويستلزم نفى نظيرله فى الالوهية ونفى الكثرة فى الصفات يستلزم نفى النظيرله فيها ونفى الكثرة فى الافعال يستلزم انفراده بها بلا قسيم له فيها الله خالق كل شئ (ص) فهذه ست صفات الاولى نفسية

(قوله يستلزم أن لا يكون جسما الخ) أما استلزام الثانى فظاهر وأما استلزام الاول فلالانه لا يلزم من نفى الكثرة أى التعدد أن لا يكون جسما يقبل الانقسام لان الشمس ليست متكثرة أى متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفى الكثرة فى الذات لا يستلزم نفى الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بانه لو كان جسما مركبا من أجزاء لكانت تلك الاجزاء متماثلة فان قام وصف الالوهية ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح أو بكلها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونها جسما على بعض التقادير فيلزم من نفى الكثرة أى التعدد نفى الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم ومايقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فانه لا يقبله وكل منهما يسمى جرما والمولى تبارك وتعالى ليس جسما ولا جوهرا فردا بل مجردا عنهما وقد شاركته الملائكة فى التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الارواح لكن كل من الملائكة والارواح حادث وهو تعالى قديم * واعلم أن كونه جسما يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل فى الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذى هو المقدار أى مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظير فى الالوهية هو المسمى بالكم المنفصل فى الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظير يسمى كما منفصلا اذ الكم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنين فما زاد والمراد بنفى الكم المنفصل نفى ماحصل به الكم وهو الثانى مثلا لا نفى الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظير فى الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أى يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظيرمامر وتعدد صفات له تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا يعرض لها الكم المتصل أى لما علم من أن المراد به المقدار فداره على ذى متعدد الاجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المنفصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظير فى الالوهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فسموه كما متصلا أو كما منفصلا والداعى لهم الى ارتكاب ذلك ملاءمته لقولهم نفى الكم المتصل والكم المنفصل اذ المنفى انما هو الامور المذكورة ككونه جسما ووجود النظير وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال يس واعلم أن قوة كلام المصنف فى كتبه تقتضى أن وحدة الافعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكوته عن ذلك وقد علمت مما مر عروض الاتصال والانفصال فى ذلك كما قرره شيخنا وهو وان كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفى الكثرة فى الصفات الخ) اقتصر على نفى الكم المنفصل فيها لانه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانيا له تعالى فى صفاته حتى ينفيه بقوله لا ثانى له الخ وان كانت عبارة الشارح أعنى قوله نفى الكثرة الخ ظاهرة فى نفى كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقتصر على ذلك (قوله يستلزم نفى النظير الخ) قيل النظير هو ماشابه ولو من بعض الوجوه والشبيه ماشابه فى أكثرها والمثيل ماشابه فى كلها فكل واحد أخص مما قبله وذلك لان المماثلة هى المساواة فى أكثر الوجوه والمناظرة المساواة فى شئ ولو فى وجه واحد (قوله انفراده بها) أى بالافعال أى بجميعها بدليل مابعده وقدمر التنبيه على مافى كلام المصنف من الايهام وقوله بلاقسيم أى شريك فهو رد على المعتزلة على مامر وملاحظة عدم الشريك فى الافعال فى كثير من الاوقات يقال لها صدق ويقال لذلك أيضا مشهد توحيد الافعال وسئل الشبلى عن قوله صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال سيدى عبد القادر الدشطوطى أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى فى شئ من أمور الدارين فان جميع الامور لا تبرز الا بأمره فارجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شئ) اعترض بان الشئ هو الموجود فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الاول أن الشئ عام مخصوص أريد به الخصوص لشموله القديم والحادث وخروج القديم منه الثانى أن المراد بالشئ المشئ بفتح الميم أى المراد فلا يدخل فيه القديم لانه ليس مرادا ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفريعية أى دالة على أن هذا الكلام نتيجة ماقبله

وهذا أخبار بمعلوم لان كونها ست معلوم من تتبعها وأنما أتى بها ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سديسه وجمعه على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها (قوله وهي الوجود) هو اخبار بمعلوم أيضا قصد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ماعسى أن يقع عن تغيير الكتبة بان يقدموا القدم مثلا عليه وأيضا ربما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الاولى غير الوجود وقوله والخمسة بعدها سلبية الاخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوحدانية اخبار بمعلوم لعلم ذلك مما سبق في تفسيرهما حيث فسر الاولى بقوله أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص والثانية بقوله أى لاثاني له الخ وانما أثبت التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المعدود مؤنثا مالتأويل الصفات بالاوصاف أو لكون المعدود محذوفا وهو اذا حذف جاز تذكيرعدده وتأنيثه بمعنى أنه اذا حذف المعدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو المعدود المذكر جاز اسقاطها من عدده (قوله هي التي لا تعقل الذات الخ) اعترض بان الذات قد تعقل بدون وجود و بالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها اذ كثيرا ماتعقل الماهية ثم يشك في وجودها فيقام الدليل عليه وذلك كما تعقل الملائكة بانهم أجسام لطيفة ثم يشك في وجودهم فيقام الدليل عليه بانهم لولم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال على وجودهم * وأجيب بان المراد بالتعقل الوجود الخارجي أى لا توجد ذات بدون وجود وقدم أن في الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى انه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا تمكن رؤيته وقيل عين الموجود بمعنى أنه أمر اعتباري فليس له ثبوت بالاستقلال زائدا على ثبوت الذات فلا ينافي أنه غيرها فهو غير الذات على كلا القولين فصح عده من الصفات وصحت اضافته الى النفس بمعنى الذات أى نسبته اليها في قولهم انه صفة وليس فيه على القول الثاني اضافة الشئ الى نفسه بل الى غيره لا يقال ان الاعتباري مااعتبره العقل وليس له تحقق في ذاته لانا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ماله تحقق في نفسه وماهنا من هذا القبيل اذا علمت ذلك تعلم انه لا حاجة الى اعتذار المصنف في الشارح عن عده من الصفات وعن نسبته الى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه على هذا القول الثاني بما مر من أن الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مغايرة فصح نسبته اليها في قولهم هو صفة نفسية لان الاعتذار المذكور مبني على ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الاشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما على ماحملها عليه المحققون من أن مراده الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كالبياض الزائد على الجسم وذلك لا ينافي أنه أمر اعتباري فلا يرد السؤال من أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على الذات فصح جعله صفة وصح نسبته اليها نسبة حقيقة * واعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود وكالتحيز للجرم كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا والبياض بياضا الى غير ذلك فالمراد بالذات الشئ الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله مادلت) أى دلالة مطابقة على نفي أى انتفاء أى شئ لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أى انتفاء شئ وهي الاولية وهي لا تليق به تعالى والبقاء دل على نفي أى انتفاء الآخرية وهي لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألفاظ دالة على تلك المعاني وليس كذلك بل هي عينها اذ القدم عدم الاولية والبقاء عدم الآخرية وهكذا ولكن الذى ألجأه الى مثل هذا ضيق العبارة (قوله ولم يعثروا للصفة النفسية الخ أى لعدم قيام الدليل على أن غيرها صفة نفسية وسيأتي مافي عد المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أى التي هي بعض صفاته مطلقا وليس المراد انها بعض صفاته النفسية لاقتضائه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يعثروا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه من تركب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات أى لا توجد خارجا الا بها كما مر فلو تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن

وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) أي هذه التي تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات الاولى منها تسمى صفة نفسية والصفة النفسية هي التي لا تعقل الذات بدونها والسلبية هي مادلت على نفي مالا يليق بالله جل وعز ولم يعثروا للصفة النفسية من صفاته تعالى الا بالوجود والصفات السلبية هي الخمس التي ذكرها الشيخ بعد الوجود

تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بها مرتبا لزم ان ما عدا الاولى ليس صفة نفسية لوجود الذات بغيرها وهو الاولى التى قامت بها أولا وان قامت بها دفعة لم يصدق على كل صفة ان الذات لم توجد الا بها لوجودها حينئذ بها وبغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من تلك الصفات لا يوجد الا بها ولا يخفى فساده (قوله فالقدم عبارة) أى معبر به وتقدم ما فى مثل ذلك من المسامحة والمراد بالنفى فى كلامه الانتفاء وتقدم ما فى تعريف القدم والبقاء من المناقشة (قوله والمخالفة عبارة الخ) جعلها بعضهم نسبية أى من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين اثنين فهى أمر معقول ليس بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الاول بأنها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد أحد الخلافين قبل وجود الآخر وتثبت له صفة الخلافية لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا أن تثبت الخلافية لواحد وذلك محال اذ الخلافية لا تعقل الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف مخالف لهذين القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتانى انه موافق للقول بأنها صفة نسبية اذ السلبية عدمية والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما فى العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما لان كل حقيقة تباين حقيقة الاخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجارى فى المخالفة للحوادث يجرى أيضا فى المماثلة للحوادث (قوله ومعنى سلبية نفية) احترز بذلك عن السلب بمعنى المساوب كالشريك لله تعالى فكما يطلق السلب على نفى أمر لا يليق الخ يطلق على مساوب عن المولى تبارك وتعالى وليس مرادا هنا (قوله لان معنى كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألفاظ كلفظ قدم ولفظ بقاء وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل وعز تلك ألفاظ وهو فاسد وأجيب بأن المراد بالمعنى الحد والتعريف والحقيقة أى لان حقيقة كل واحد الخ وكان الاولى أن يقول كل واحدة وقوله نفى أى انتفاء نقص كالاولية والآخرية الخ اذ لا يخفى أن هذه نقائص ونفيها أى انتفاؤها هو معنى تلك الصفات وقوله لان السلب الخ علة لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله ثم يجب الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولانا الخ وثم لمجرد الترتيب الذكرى أى الاخبارى لا الزمانى اذ لا تأخر فى وجوب أى ثبوت صفات الله تعالى له ولا فى وجودها فى نفسها والا لكان المتأخر حادثا وهو محال والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا فى قوله فمما يجب الخ للفصل بقوله الاولى نفسية الخ ولطول الكلام قبله وللتأكيد وللرد على نفاة المعانى من الفلاسفة والمعتزلة * فان قلت هذه الزيادة من المصنف أعنى قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للمبتدا وذلك لان لفظة هى فى قوله وهى الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذكر الا ست صفات فيلزم عليه جعل العشرين ستا وهو باطل والثانى ايهامه أن صفات المعانى ليست من جملة العشرين بل زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعاد معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن العشرين والا لعطفت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها فى كونها من جملة العشرين وانما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخر * وأجيب عن الاول بأن فى الكلام حذفا من الاول يدل عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدانية والقدرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ وانما فعل ذلك لما فى تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للمقام للخلاف فيه بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك فى الصفات المعنوية لان وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثانى بأن تتبع كلامه والوقوف عليه خصوصا فى قوله وهى اضداد العشرين الاولى يرفع ذلك الايهام ويقضى بأن المعانى من جملة العشرين وقدم المصنف صفات السلوب على صفات المعانى اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وقال هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة والسلام انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولان الاولى من قبيل التخلية

فالقدم عبارة عن نفى العدم السابق وجود والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود والمخالفة عبارة عن نفى المماثلة للحوادث والقيام بالنفس عبارة عن نفى الافتقار الى المحل والمخصص والوحدانية عبارة عن نفى التعدد فى الذات والصفات والافعال وكل هذه المنفيات لا تليق بالله جل وعز لانها محالة فى حقه ومعنى سلبية نفية لان معنى كل واحد منها نفى نقص تعالى الله عنه لان السلب هو النفى

(ص) ثم يجب له تعالى

سبع صفات تسمى صفات المعانى

(ش) أى ثم بعد تحقق وجوده وتنزيهه عما لايليق به يجب له سبع صفات تسمى صفات المعانى وهى كل صفة موجودة قائمة بموجود أوجبت له حكما فوجودة احترازا من السلبية ومعنى قيامها بموجود اتصافه بها أو تحقق وجودها به اذ لاتوجد الا فى ذات ولاتكون قائمة بنفسها ومعنى ايجابها الحكم انه يلزم من قيامها بالمحل ثبوت احكامها له وهى المعنوية فكون القدرة قائمة بالمحل تستلزم كون المحل قادرا الى آخر السبع وقوله تسمى صفات المعانى من اضافة الاعم الذى هو صفات الى الاخص الذى هو المعانى *واعلم ان الصفة

بالخاء المعجمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لايتزين بجميل الثياب وغيرها الا بعد ازالة مابه من الاوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته وقدم هنا المعانى على المعنوية لانها كالاصل والمعنوية على الفرع اذ الاولى وجودية تميز على حيالها وتعقل وتماثل وتخالف لذواتها والثانية أحوال لاتكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التى هى ملزومة لها وقدم فى الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعانى ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول (قوله سبع صفات) أى عند الاشاعرة أما الماتريدية فزادوا صفة ثامنة وهى صفة الفعل الحادثة عند الاشاعرة فجعلها الماتريدية قديمة وسموها صفة التكوين فهى عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها الايجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء أو بالموت سميت اماتة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات فما جعلناه تعلقا تنجيزيا للقدرة يجعلونه [٢] تعلقا تنجيزيا بالصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيئتها الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهى التى بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزى قديم وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزى حادث أما عند الاشاعرة فلا يتعلق تعلق تأثير الا صفة القدرة وصفة الفعل عندهم هى تعلقاتها التنجيزية الحادثة فان تعلقت بالخلق سمى ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمى رزقا وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى صفات المعانى) الضمير فى تسمى نائب الفاعل فى موضع المفعول الاول وصفات المفعول الثانى منصوب بالكسرة ومضاف الى المعانى جمع معنى وسيأتى بيانه (قوله أى ثم بعد تحقق) المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لابمعنى اثبات الاحكام بادلتها لان المصنف لم يذكر لها أدلة فيما سبق والاحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة واضافته لما بعده حينئذ من اضافة المصدر الى مفعوله بعد حذف الفاعل أى بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أى يجب عليك أن تعرف انه يجب له الخ (قوله وهوى) أى صفات المعانى اصطلاحا أما لغة فهى عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لايصدر بكل لانها للافراد وهو للماهيات وصفة للجنس لشمولها الصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أى خارجا بحيث يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب وقوله قائمة بموجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية أى انها لاتقوم بنفسها ولا بمحال وقوله أوجبت له حكما أى وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة وهو أن الصفة لاتوجب حكما الا لمن قامت به فالعلم القائم بزيد لايوجب العالمية الا له لا لعمرو مثلا خلافا للمعتزلة فى قولهم انها توجب حكما لغير من قامت به ولذا قالوا ان الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه متكلما وقوله احترازا من السلبية أى المعنوية (قوله ومعنى قيامها بموجود اتصافه) أى الموجود بها أى الصفة أى وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أى تحقق وجودها أى ثبوتها فى الخارج به أى ليس لوجودها ثبوت وتحقق الا به فليس وجودها بالاستقلال لان ذلك من خواص الذوات وقوله اذ لاتوجد الخ علة للثانى * والحاصل أن معنى القيام على الاول الاتصاف وعلى الثانى التحقق أى اتصاف الموجود بالصفة أو تحققها به والثانى مغاير للاول وان كان لازما له وقوله ولاتكون قائمة بنفسها من عطف اللازم على الملزوم (قوله ومعنى ايجابها الحكم الخ) أى المراد بالايجاب اللزوم وليس المراد به تأثير العلة فى المعلول الذى يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة فى حركة الخاتم لان المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أى فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ماقبله ولو قال فقيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من اضافة الاعم الخ) وتسمى الاضافة التى للبيان أى قصد بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك

(٢) لايناسب أول العبارة وآخرها والمناسب أن يقول يجعلونه صفة التكوين لاتعلقا لها اه مصححه

اما أن يكون مدلولها نفيا لما لا يليق بالله فهي السلبية كالقدم وما ذكر معه وان كان مدلولها اثباتا فاما أن تكون موجودة أم لا فان كانت موجودة فهي الصفات المسماة بالمعاني كالقدرة والارادة وان لم تكن موجودة فهي الصفة المسماة حالا فان لازمت صفة معنى سميت حالا معنوية كقادر أومريد وان لم تلازم معنى قائما بالذات سميت حالا نفسية كالوجود والله الموفق (ص) وهي القدرة والارادة

والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست بيانيـة لان ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليـه عموم وخصوص وجهي كثوب خز وخاتم حديد هذا كله ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان أوسلبيا كما هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة في الامر الثبوتي واطلاقها على السلبي مجاز فالاضافة حينئذ من اضافة العام للخاص أيضا على القول بثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فمن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر والمعنى الصفات التي هي نفس المعاني لان حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله إما أن يكون مدلولها الخ) فيـه ماتقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظة صفة مع أن الاولى أن يكون لمعناها لانه المحكوم عليه بثبوته لله تعالى فكان الاولى حذف قوله مدلولها وابقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفيا) أي انتفاء وكذا قوله اثباتا فالمراد به الثبوت أي الامر الثبوتي وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أي في الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة الخ) قضيته أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه فيما سبق من أنه من اضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الاولى أن يقول ككونه قادرا والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتباري فالقائل بثبوت الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيآن القدرة والكون قادرا وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا فقط وأما الكون قادرا فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتباري ليس قائما بها لانه أدنى درجة من الحال كما مر ايضاحه وقولهم ان نافي المعنوية كافر محله اذا نفاها وأثبت ضدها بأن نفى الكون قادرا وأثبت كونه عاجزا وهكذا أما نافي كونها أمورا ثبوتيـة زائدة على المعاني فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر * واعلم أنه يجوز اتفاقا أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع بجواز الاطلاق فان ورد اذن بمنعه لم يجز اتفاقا وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما مالا يحل في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة وهي مادل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات وقد مر ذلك ولا يكفي في الاذن مجرد الوقوع في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الماكر والمستهزئ والمنشي والحارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر ان كل مافيـه ايهام يمتنع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن و بالمتكبر المستولي على ماسواه وهكذا (قوله وهي القدرة الخ) من المعلوم أن كلا من القدرة والارادة يتعلق تعلق تأثير وان تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لامرين الاول انها أقوى في التأثير ولها دخل تام فيه فكأنها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما يأتي الثاني انهم قالوا ان الارادة تخصص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالمقدورية أي بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قدمت القدرة على الارادة وسلك في الترتيب المذكور طريق الترقي فقدم القدرة لما مر وثنى بالارادة لان القدرة على طبقها وثلث العلم لان الارادة على طبقه فالثلاثة مترتبة تعلقا عند أهل الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لا تتعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها عقلي ودليل الثلاثة سمعي والاول أقوى من الثاني لامكان تأويله وقدم السمع والبصر

على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سمى هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه فى القرآن قال الله تعالى اننى معكما أسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالتعلق فى كلامه بالنسبة الى القدرة التعلق الصلوحى اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا لان الممكنات التى لم تدخل فى الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صلوحيا وبالنسبة للارادة التعلقان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والاولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمرا زائدا عن قيامها بمحلها وان شئت قلت هو صحة الايجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للامرين فى الازل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والاول أعم من الثانى لان القدرة قبل وجود زيد مثلا صالحة لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتها لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منهما تعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحدهما معينا أى صدوره عنها بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى حادث وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشئ فى الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد مثلا وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى أزلا الحالة التى يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الازل الممكن باحد الامرين فقط بدلا عن مقابله ثم يجىء على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة بالفعل أى تخصيصها أحد الامرين بعينه المقارن لتعلق القدرة التنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى أعم من التنجيز بين لصدقه بالوقوع وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيز بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرد الذى تعلق بعدم وقوعه تعلقت الارادة تعلقا صلوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلقات الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو وقت الزوال فأنت فى ذلك الوقت صالح لان تأكل عند الغروب لحما وغيره أى أن تتعلق ارادتك بكل من الامرين فاذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لا كله تنجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق التنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم لانه على طبقه كما علمت فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعانى دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها كالمعانى ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى صفة العلم والكلام ورد بانه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للمتعلق أى صفة نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما مر وبأن القياس المذكور غير ظاهر لان جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثانى تعلق دلالة بخلاف تعلق المعانى والمعنوية لو قيل به فانه الايجاد والاعدام بالنسبة قدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لا حاجة اليها للاستغناء عنها بأل التى فى الممكنات ورد بان أل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر وفى العموم المذكور رد على القاضى أبى بكر الباقلانى فى قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارئ بعد وجود الشئ دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين فى قوله بعدم

المتعلقان بجميع الممكنات
(ش) أى وصفات المعانى القدرة والارادة الى آخرها والقدرة الازلية

تعلقها

تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط اذ لاشك أن كلا من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجرى على جميعها بالنسبة للعدم الطارئ لانه ممكن حادث أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجرى على القول الاول وهو أن المصحح الامكان فقط لانه ممكن وقد منع تعلق القدرة به ويجرى على ماعداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه أى تجدده وأما قول امام الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة * والحاصل أن اقسام العدد أربعة عدم المخلوقات الازلى ولا تتعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب كما سيأتى وعدمها فلا يزال قبل وجودها يتعلقان به بمعنى أنه فى قبضتهما ان شاءتا أبقتاه(٢) وان شاءتا أزالتاه وجعلتا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها يتعلقان به وعدم الممكنات التى علم الله أنها لا توجد كايمان أبى جهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هى عارضة والعارض لاينافى الامكان الذاتى كما سيأتى وقيل لايتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه * قال السكتانى واطلاق التعلق على التعلق بالاعدام السابقة مجازى لاحقيقى لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه فى قبضتهما كما مر ورد بأنه يلزم عليه أن اطلاق التعلق على تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة مابه التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة لزمه أن اطلاق التعلق على صلوحى القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفى العموم أيضا اشارة الى فساد مذهب المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى فساد مذهبهم فى قولهم ان الارادة لا تتعلق الا بالخير كالايمان دون الشرور والقبائح كالكفر والمعاصى وبالصلاح والاصلح دون مقابلهما هكذا قيل وفيه أنه لايحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال يس الا اذا حمل التعلق فى القدرة على التنجيزى أو الاعم اذ لايجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح حمله الاعلى الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم مافيه * واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها الاحد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس يشمل جميع الصفات وقوله يتأتى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج به مالا يتعلق أصلا كالحياة ومايتعلق تعلقا تنجيزيا فقط كالعلم وقوله ايجاد كل ممكن خرج به ماعدا المعرف وفيه اشارة الى أنها لاتتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلقت بوجوده أو قلب الحقائق ان تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ماذكر ولا عجز فى عدم تعلقها بهما بل لو تعلقت بهما لزم الفساد لانه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وباثبات الالوهية لالمن يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له وهو الله تعالى ولخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس فى صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخيط حلة ويقول فى كل دخلة ابرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا فى سم أى خرق هذه الابرة ونخس احدى عينيه فصار أعور وأوضح الاشعرى هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ماهى عليه والقشرة على ماهى عليه فهذا لايمكن فان الاجساد الكثيفة يستحيل تداخلها وتكون فى حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه وانما لم يفصل له ادريس الجواب هكذا لانه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نخس العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطفئ نور الايمان فاطفأ نور عينه قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على مااستوت

عبارة عن صفة يتأتى بها ايجاد كل ممكن

(٢) الاسناد مجازى والمعنى ابقاه أو أعدمه الله بهما اه مصححه

نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بممتنع وهو المراد هنا وعلى ماليس بممتنع الوجود فيشمل الواجب والاوّل مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرفين أى الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك زيد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثانى من الامكان العام وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرف المخالف فيكون الطرف الموافق أى المنطوق به صادقا بالجواز والوجوب وان كان الثابت فى الواقع فى تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أى المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو واجبا وان كان الثابت فى نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله فى التعريف بدون قرينة الثانى أن كلامه يقتضى أن الاحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكون زيد عالما لا تتعلق بها القدرة لانها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله ايجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعانى خلافا لمن قال المقدور هى المعانى فقط وهى أوجبت الاحوال وأجيب على الاول بان كون الحديث فى فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاول دون الثانى وعن الثانى بان المراد بايجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وإرادة العام مجازا مرسلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الايجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها ايجاد كل ممكن لامكانه ولاشك أن الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالايجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدامه) أى على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالايجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لاتتعلق باعدام الشئ بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لايبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر ينعدم وهكذا على التوالى حتى يقع فى الذهن أنه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيكون واجبا والقدرة لاتتعلق بالواجب وان كان جوهرا فدوامه بدوام الاعراض أى مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لاتتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجوهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفئت الفتيلة بنفسها ولاتحتاج الى أن يطفئها أحد وهذا فى عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لايزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه فى قبضتها ان شاءت أبقته مستمرا وان شاءت قطعته بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقته وان شاءت أبدلته بالعدم وأما عدمنا فى الازل فهو واجب لاتتعلق به القدرة والالزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبنى على ضعيف وهو أن العرض لايبقى زمانين والراجح خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعرى لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء مثله فى الاعراض القارة مكابرة فى المحسوس * والحاصل أن كون العرض لايبقى زمانين قول الاشعرى والجمهور وبنى عليه امام الحرمين ماذكر والمعتمد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التى علم الله أنها لاتوجد كايمان أبى جهل نظرا لذاته فجملة ماتتعلق به القدرة وفاقا وخلافا خمسة أشياء (قوله على وفق الارادة) فيه حذف مضاف أى على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ لاتتعلق قدرته تعالى بشئ على غير وفق الارادة لانه اكراه يتعالى الله عنه وانما أتى به للاشارة الى أن فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لابطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة الذى يقول به الفلاسفة والطبائعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التنجيزى كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أى التصورى * أما العلم التصديقى فلايكون الابعد وقوع الفعل فتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصورى به

واعدامه على وفق الارادة فالازلية احترازا عن الحادثة

اذ

اذلايراد الاما يتصور وأما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بعد وجوده الذى هو أثر القدرة التى هى فرع الارادة التى هى فرع العلم أى التصورى فالعلم التصديقى متأخر عن الارادة والمتقدم عليها انما هو التصورى ﴿واعلم﴾ أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما فى نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصورى والتصديقى بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصورى والتصديقى بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثانى بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضائهما حصول ما لم يكن حاصلا وعلمه تعالى منزه عن ذلك (قوله فلا تأثير لهما فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس له فى الفعل الامقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر (قوله أى يتحصل) أى يمكن أن يتحصل لان الكلام فى التعلق الصلوحى لا التنجيزى لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون فى كل ممكن وهو غير صحيح اذ ما لم يدخل فى الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه (قوله اخراج الممكن) فيه تسمح اذ الايجاد فى الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود فى كلامه الثبوت لتدخل الاحوال الحادثة كما مر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أى ويتناول أيضا الممكن الذى علم الله تعالى عدم وجوده كايمان أبى جهل فهو مقدور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هى عارضة والعارض لا ينافى الامكان الذاتى عند كثير من المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بحمل الاول على التعلق الصلوحى والثانى على التنجيزى الحادث وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للارادة (قوله الاختيارية) انما خصها بالذكر دون الاضطرارية اذ لا نزاع فى كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله كحركاتنا أى خلافا للمعتزلة فى قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفروا لموافقتهم على خلق القدرة المذكورة التى هى منشأ للافعال كما مر وقد علمت أنه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التعلق التنجيزى مع أن قوله كل ممكن صريح فى أن المراد به الصلوحى (قوله ويتناول ما) أى الممكن الذى له سبب وقوله كالاحراق الاولى أن يقول كالحرق لانه الذى تتعلق القدرة بوجوده وأما الاحراق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة النار فالسبب هو المماسة وفى ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر بقوة أودعها الله فيها (قوله كخلق السماء والارض) فيه تسمح أى كالسماء والارض المخلوقتين لانهما اللتان تتعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة نفسه نظير ما مر (قوله هو أن يصير الشئ الخ) فيه تسمح نظير ما مر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشئ (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الاشارة لاقرب مذكور أى ما تقدم من عموم الممكن لافعالنا الاختيارية هو المختار ومقابله ما للمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هى مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة فى قوله ايجاد كل ممكن واعدامه أى ما تقدم من أن القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام هو المختار ومقابله ما للامام الحرمين من أنها لا تتعلق الا بالايجاد لا بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا فيما لا يزال وما للقاضى من أنها لا تتعلق بالسابق فقط كما مر (قوله ويوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هى بمنزلة القلم للكاتب ولله المثل الاعلى ففى قول من قال صفة تؤثر فى ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير فى الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى

* والفعل للذات بذى الصفات * فمن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تتصرف أو انظر فعل القدرة فحرام حيث لم يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا

فلا تأثير لهما فيما قارنها ومعنى يتأتى بها أى يتحصل بها ايجاد كل ممكن والايجاد اخراج الممكن من العدم الى الوجود وكل ممكن يتناول أفعالنا الاختيارية كحركاتنا وسكناتنا ويتناول ماله سبب كالاحراق الموجود عند مماسة النار الشئ المحرق وما لا سبب له كخلق السماء والارض والاعدام هو أن يصير الشئ لا شئ كما كان أولا وهذا على المذهب المختار ومعنى على وفق الارادة أن الله تعالى لا يخلق ويوجد بقدرته

الاماأرادأى الاماخصصه بارادته والارادة صفة يتاتى بها تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه ومعنى التخصيص ترجيح بعض الجائز على البعض الآخر والذى يجوز عليه الممكنات المتقابلات وهى الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات فالممكن يجوز عليه الوجود والعدم فتخصيصه بالوجود دون العدم تأثير للارادة فيه وايجاده هو تأثير القدرة ومعنى التعلق طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فالصفة تستلزم محلا أى ذاتا تقوم بها فان اقتضت أمرا زائدا على ذلك سميت متعلقة كالقدرة التى تقتضى الممكنات بالايجاد والاعدام والارادة التى تقتضى الممكنات بتخصيصها ببعض ماجاز عليها الى الآخر الا الحياة فانها لاتطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها فليست متعلقة بشئ

(ص) والعلم المتعلق

انهافعالة بذات الله تعالى لمافى ذلك من الايهام وقيل مكروه لعدم تعينه للمحذور (قوله الاماأراد) أى خلافا للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لايريدها لان الارادة عندهم تابعة للامر فلا يريد الا ماأمر به وقيل هى عندهم نفس الامر فيلزم على كلامهم أن مايقع فى الوجود من أفعال العبيد الاختيارية على خلاف مراده تعالى وأماعندنا فهما متغايران ومنفكان فقد يريد الشئ و يأمر به كايمان أبى بكر رضى الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا يريده كايمان أبى جهل اذ لو أراده لوقع وقد يريده ولا يأمر به ككفر أبى جهل وقد لا يأمر به ولا يريده ككفر سائر المؤمنين واختلف فى جواز مثل أراد الله كفر زيد وزنا عمرو فأجازه بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للادب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك و بين غيره فيمتنع وكذا يقال فى خالق القردة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون وسيلة للوقوع فيه لم يجز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجبه ذلك الذنب من حد أو تعزير فان قصد بذلك منع تعييره به جاز ذلك كما وقع فى مناظرة موسى مع آدم عليه السلام أن موسى قال له يا آدم أنت أبو ناخيبتنا أى أحرمتنا من الجنة أى كنت سببا لاخراجنا منها قال له آدم ياموسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجد أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والارضين بخمسين ألف سنة فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة والحديث بطوله مسطور فى البخارى (قوله صفة) كالجنس لشمولها جميع الصفات وقوله يتأتى بها خرج الحياة والعلم لما مر أن الحياة لا تتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصلوحى أو ماهو أعم وقوله تخصيص خرج به ماعدا المعرف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وأل فى الممكن للعموم كسكل فيما مر وغاير فى التعبير لمجرد التفنن وتقدم ان فى العموم المذكور اشارة الى فساد مذهب المعتزلة المخصصين تعلق الارادة بالخير دون الشر و بالصلاح والاصلح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات * وحاصله ان بعض مايجوز عليه ستة أشياء يقابلها ستة أخر وهى الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الازمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضا يقابل بعضا وكذا يقال فى البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

المممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للارادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس بتأثير هذا واسناد التأثير لها وللقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسمح اذ لاطلب فى الحقيقة فالمراد به الاستلزام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطها بالممكن من حيث التأثير فيه وتعلق الارادة ارتباطها بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطه بالمعلوم من حيث انكشافه وهكذا * واختلف فى التعلق المذكور فقيل هو أمر وجودى تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لايدركه الا الله تعالى وقيل وجه واعتبار وعطف الاعتبار على وجه تفسيرى أى انه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحال فيكون أمرا ذهنيا وهذان الاخيران أحسن الاقوال الاربعة (قوله الايجاد والاعدام) يحتمل أن تكون

الباء للملابسة أى تستلزم الممكنات استلزاما متلبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ فى تقريره أن تكون للتصوير وتقتضى بمعنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطا مصورا بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمحذوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته وثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلا من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمل العلم نفسه لدخوله فى صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علما متعلقا بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة كخلقه تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشريكه تعالى فيعلم انه معدوم وان وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالة المستحيلات لان استحالتها واجبة فهى داخلة فى الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشريك موجود فى العلم بالمعنى المذكور كما انه موجود فى أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث * واعلم انهم اختلفوا فى العلم هل يحد أولا فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه ويقرب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتا تأثير لا انكشاف والحياة اذ لا تعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها الانكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل * واعترض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء اذ الانكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى أن يقال كما قال الكمال صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهـ وأجيب بان الشارح تابع فى التعريف المذكور للسعد وغيره من الاكابر فذكره وان كان فيه هذا التسامح تبعا لهم خصوصا وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ فى تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوما فيجرد عن وصف المعلومية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له الا بعد ذلك والا كان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلا للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سيأتى بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المعلوم فلو أزيل الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وان شريكه مستحيل وان الممكن جائز الوجود فقد انكشفت الاقسام للسامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لا لمن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل فى قوله بها يعنى أن العلم علة فى الانكشاف وحينئذ يكون بينهما تلازم من الجانبين كما هو الشأن فى العلة والمعلول فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت به والا لزم انفكاك العلة عن المعلول وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم معطوف على القدرة والارادة أى وهى القدرة والارادة والعلم وكذا ما بعده والعلم صفة ينكشف بها المعلوم

القادرية الا لمن قامت به لا لغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لا علة اذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والا لكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ماهو به) أى حالة كون المعلوم على الوجه أى الحالة التى هو أى المعلوم ملتبس بها فى الواقع مثال ذلك ما اذا أدركت أن فى بيت زيد خبزا وأنه من الشعير فان كان فى الواقع كذلك كان ادراكك علما أو كان من البر وقد أدركت انه من الشعير فليس بعلم لانه ليس على الوجه الذى هو به والله تعالى محيط علمه بالاشياء على ماهى به عليه تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتنفس فى كل يوم وليلة مائة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفى كل نفس معتدل منها يموت ألف و يولد ألف وتحمل الامهات بألف وفيه مائة ألف فرج قريب وفى بعض التواريخ ان فى كل ساعة ستمائة ألف امرأة تضع وستمائة ألف امرأة تحمل وستمائة ألف ذليل يعز وعكسه وستمائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالملائكة أكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم أن بنى آدم عشر الجن و بنو آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين ببنى آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسى والعرش وقام رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسيه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو فى شأن ووقف على رأسه فقال ياهذا ما يفعل ربك الآن فسكت و بات مهموما فرأى المصطفى ﷺ فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وانه سيعود فقل له شؤن يبديها ولا يبتديها يخفض أقواما و يرفع آخرين فاصبح مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من علمك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤن الاحوال وقوله يبديها أى يظهرها ولا يبتديها أى لا يستأنفها علما ومعنى كل يوم هو فى شأن أنه فى كل وقت فى أمر يظهره على وفق ما أراده فى الازل كاحياء واماتة واعزاز واذلال (قوله انكشافا الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسير له أى انكشافا واضحا وقوله بوجه أشار به الى ما قرره المصنف فى بعض تآليفه من ان العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أى المطابقة للواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى أن هذا الاخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعنى قوله لا يحتمل النقيض الخ أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ماهو به لخروج ماذكر به كما سيأتى فانحصرت فائدة القيد فى هذا الاخير أعنى احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به التقليد كما سيأتى ＊ والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لكن الاولان منها يؤخذان مما قبله فيكون تأكيدا بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أى بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله فخرج الظن الخ واعلم انه ان أريد الانكشاف التام أى من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به الظن وما معه وحينئذ فيصح قول الشارح وعلى ماهو به تأكيد و يبطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ لخروج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولو من بعض الوجوه بطل قوله على ماهو به تأكيد اذ هو حينئذ تأسيس للاحتياج اليه فى اخراج الجهل المركب الداخل تحت قوله ينكشف لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصح قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ والذى ارتضاه شيخنا فى درسه الثانى وهو ان المراد الانكشاف من بعض الوجوه و يزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا مطابقا للواقع فحينئذ يخرج الجهل المركب ＊ والحاصل انا اذا فسرنا الانكشاف بكون الشئ مجزوما به على وجه مطابق خرج به الظن وما معه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى اخراجه بقوله

على ماهو به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه ومعنى ينكشف يتضح فخرج الظن والشك والوهم

لايحتمل النقيض الخ فقول الشارح فخرج الظن الخ أى والجهل المركب بدليل ما بعده وخرج به أيضا القدرة والارادة والحياه كمامر وانما اقتصر الشارح على الظن ومامعه لمشاركتها للعلم الحادث فى الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا انكشاف معهما بوجه (قوله تأكيد الخ) تقدم أن هذا لايصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أى من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد ذلك لايحتاج لقوله لايقبل النقيض الخ لخروج التقليد حينئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولو من بعض الوجوه و يزاد فيه قيد لاخراج الجهل و يكون قوله لايقبل النقيض الخ محتاجا له (قوله وتصريح) أى زيادة على التأكيد أى ايضاح فى اخراجه ووجه الايضاح أن قوله على ماهو به يقابل قولهم فى تعريف الجهل المركب على خلاف ماهو به وقوله وخرج بقوله لايحتمل الخ قضيته أنه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على مامر من أن المراد به الانكشاف ولو من بعض الوجوه فان أريد الانكشاف من كل وجه كان ماذكر خارجا به (قوله والمعلوم مامن شأنه الخ) تقدم ان هذا جواب عما يقال إن قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف مع انها لاتثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان فى قوله المعلوم مجاز الأول أى مامن شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذاته تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه ومالا يكون وانه لو كان أى وجد كيف يكون أى يعلم أن المعدوم لو فرض وجوده كانت حالته التى يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار فى القيامة حين تمنوا الرد الى الدنيا ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون ودخل فى الجائز مالا يتناهى فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا يتناهى خلافا لبعضهم واستحالة علم مالانهاية له انما تثبت فى حق الحوادث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو المشارك له فى الالوهية مثلا وأنه لايصح وجوده وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم أن استحالة المستحيل داخلة فى الواجب فيدخل علمها فى علمه به (قوله وانما تعلق) أى العلم بالواجبات الخ أى تعلقا تنجيزيا قديما اذ ليس له تعلق صلاحى لان الصالح لأن يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزى وهو محال وقال الفخر فى بعض كتبه ان له تعلقين صلاحيا وتنجيزيا لانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها و يسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها أنها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بان التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون و بعد كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله فى الاول وحصوله فى الثانى لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه ليس من صفات التأثير أى بخلاف القدرة والارادة فانهما صفتا تأثير فلا يتعلقان الا بالممكن كما مر لا بالواجب ولا بالمستحيل لما مر أنهما ان تعلقتا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه لزم قلب حقيقته لان ذلك يقتضى كونه ممكنا والواقع انه واجب و يقال فى المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولا يخفى مافى ذلك من الفساد فالكمال المطلق فى عدم تعلقها بذلك فمن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة والا لزم عجزه فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لاتتعلق بشئ) المراد بالشئ معناه اللغوى أى مطلق الامر الشامل للمعدوم و يحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحى وهو الموجود و يفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالاولى أن لا تتعلق بالمعدوم وكان الاولى حذف قوله بشئ أو ابداله بامر لايهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحى وهو الموجود (قوله أى لانها لاتطلب) لو قال أى انها لكان أولى لما مر من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل

لان احتمال نقيض المظنون مثلا يمنع انكشافه وعلى ماهو به تأكيد وتصريح باخراج الجهل المركب فانه لا ينكشف به المعلوم على ماهو به وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الاعتقاد الجازم لانه يحتمل النقيض بتشكيك مشكك والمعلوم مامن شأنه أن يعلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل وانما تعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات لانه ليس من صفات التأثير

(ص) والحياة وهى لاتتعلق بشئ

(ش) أى لانها لاتطلب أمرا زائدا على قيامها بمحلها بل هى

الشئ بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريفا للحياة القديمة فقط ففي كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لانه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفا للحادثة فقط لانه خروج عن المقام * واعلم أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجمادات معجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الحصى في كفه ﷺ (قوله تصحح) بضم التاء مضارع صحح بمعنى جوز أي تجوز ذلك جوازا عقليا كما سيأتي وخرج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره اشارة الى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات انما توجب أحكامها لمحالها القائمة بها خلافا للمعتزلة القائلين إنها توجب أحكامها لغير محالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة وأوجبت له تعالى كونه متكلما وقوله الادراك مفعول تصحح ولما كان ظاهر التعريف فاسد الاقتضائه انها متى وجدت حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع ذلك بقوله أي تثبت أن يكون الخ فأشار بذلك الى أن في الكلام مضافا محذوفا أي صحة الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصحح الاتصاف بالادراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لانا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز اذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز أو يقال ان الادراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الاصوليين فلا يحتج به أو ان الادراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطا في اللازم فهو شرط في الملزوم فكأنه قال تصحح الادراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع انه لم يذكر الا كونها مصححة للادراك للاشارة الى أنه ليس بقيد فهو كالاضراب الانتقالي كانه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بانها شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحح الادراك بالفعل اما بناء على ما تقدم من أن المراد انها تصحح صفة الاتصاف بالادراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ماعداها اذ من المعلوم أن الشئ ليس شرطا في نفسه (قوله وهذا) أي ماذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنث باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لان كلا من التعريف والمعرف كالانسان والحيوان شئ واحد المراد به الحقيقة لكن المعرف حقيقة اجمالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدر مضاف في الخبر والتقدير فهذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي داله عليها وفي بعض النسخ لان هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر أي انما عرف الشرط بما ذكر لان هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الامر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو يقدر في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له لان القصد التكلم على سمعه تعالى وبصره لا على مطلق سمع وبصر وقدم السمع على البصر لانه أفضل منه في حق الحوادث على الصحيح لمزيته عليه اذ عامة وجوه الرشد والهداية وتلقي الشرائع والكتب المنزلة انما هي بالسمع ولانه يدرك به كل الجهات وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لانه يدرك به الاجسام والالوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات مردود بان كثرة هذه المتعلقات فوائد دنيوية لا يعول عليها ألا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وان تمتع في نفسه وأما الاعمى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم

صفة تصحح لمن قامت به الادراك أي تثبت أن يكون عالما سميعا بصيرا وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعاني ولا يلزم من وجودها وجود ولاعدم وهذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

الذوق وأشار بقوله المتعلقان الخ الى أنهما من الصفات المتعلقات وان متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقتان بالتأنيث ليناسب قوله فيما مر ثم سبع الخ حيث لم يثبت التاء فى العدد الدال ذلك على كون المعدود مؤنثا الا أن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال فى العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة * والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو تعلقهما بالممكنات الموجودات قبل وجودها وتنجيزى حادث وهو تعلقهما بها بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان أل فى الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر والموجودات تشمل الالوان والاصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما ويبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما ببصره وأما الاكوان وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بها سمعه تعالى وبصره لانها من الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو أن الاضافة للبيان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما فى التعبير بالانكشاف من الايهام وخرج به القدرة والارادة فانهما ليستا للانكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال فى تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان لوحظ أنها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيها وان كان ذلك هو معناها فى الاصل لانها من السؤر بمعنى البقية ومنه سؤر المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكيا أو شافعيا نزاع لاطائل تحته

ان الفتى من يقول ها أنا ذا * ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بمانع لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعا * وأجيب بان عذره فى ذلك تعذر الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزهما الا بتمايز تعلقاتهما ولما اتحد السمع والبصر فى التعلق لم يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز أحداهما عن الاخرى ولان التعريف بالاعم قد أجازه المتقدمون من المناطقة * لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احداهما مغنية عن الاخرى * لانا نقول هما وان اتحدا متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعلمها الا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى (قوله فى حقه تعالى) فأل فى السمع الذى هو صفة لمولانا وفى البصر فى حقه تعالى لمجرد التفنن أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى العصبتين المجوفتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفترقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين اليمنى والتى من جهة اليمنى الى العين اليسرى وتلاقيهما اماعلى وجه التقاطع الصليبى هكذا × أو على هيئة دالين ظهر كل فى ظهر الاخرى هكذ ﻫد وعن السمع فى حق الحوادث فانه قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ أى أسفله تدرك بها الاصوات وهذا تعريفهما عند الحكماء

بجميع الموجودات (ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم ومعنى السمع الذى هو صفة لمولانا جل وعز هو معنى قائم بذاته ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما كذاته أو حادثا كسائر الحوادث وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الاشعرى وقيل انما يتعلق بالأصوات فقط كيفما كانت ومعنى البصر فى حقه تعالى هو معنى قائم بذاته العلية ينكشف له به كل موجود سواء كان قديما أو حادثا

أما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى فى العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى فى الاذنين ولا يتعلق سمعنا و بصرنا عادة الا ببعض الموجودات وهو الاصوات فى الاول بشرط عدم البعد والسر جدا والاجسام وألوانها فى الثانى بشرط عدم القرب والبعد جدا و يجوز لو خرقت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن المصحح للرؤية هو الوجود وعليه فمالم نره من الموجودات كالملائكة والجن فانما هو لمانع كذا قيل ‌واعترض بان المانع وجودى أيضا فشأنه أن يرى فيكون عدم رؤيته لمانع آخر وهكذا فيلزم التسلسل فالصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات لا لمانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراهما لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما أى لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أى تعلق البصر بما ذكر بلا خلاف بين الائمة بخلاف السمع فان فيه خلافا فخصه بعضهم بالاصوات كامرو بعضهم بكلام النفس و بالمسموعات وهى الاصوات وعبارة السعد محتملة لثبوت الخلاف فى البصر أيضا حيث قال و بصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة لنا وهى الالوان مثلا و يحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة له تعالى وهى جميع الموجودات (قوله لجميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء فى بالانكشاف للملابسة أى الطالبان لجميع الموجودات طلبا ملتبسا بانكشافها بهما (قوله ليس كمثله شئ) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع البصير ليس له دخل فى الدلالة و يحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافا للمعتزلة وانهما ليسا مثلى سمع و بصر الحوادث فعجز الآية يدل للاول وصدرها للثانى فان قلت لا دلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لانهم يسلمون أنه سميع و بصير لكن بذاته لا بسمع و بصر زائدين عليها لانا نقول ان فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة منها فانهم يفهمون ان معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة فى ذلك (قوله والكلام) تقدم ما فى مثل هذه العبارة وقوله الذى ليس بحرف ولا صوت أخر الصوت لانه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم فى الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لانه لا يلزم من نفى الخاص نفى العام ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف عارض بسبب الاعتماد على المقطع أى المخرج والمعروض مقدم على العارض طبعا فقدم عليه وضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف قائمة بذاته تعالى منزهة عن الترتيب والحدوث والزوال وحمل على ذلك قول الاشعرى الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قابل الذات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذى ألزمه المتأخرون لمن قال انه بحروف وأصوات لانها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا ولان حروفنا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسمانى واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سرى اليه من الحشوية فلا يعول عليه وسيأتى ما للمعتزلة وقوله و يتعلق أى تعلقا تنجيزيا قديما الا الأمر والنهى عند الاشاعرة فان لهما تعلقين صلوحى قديم وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم وتنجيزى حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقات وأنه مساو للعلم فى المتعلق بفتح اللام وان خالفه فى التعلق اذ العلم للانكشاف وهو للدلالة وهى وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فثابت لنفس العالم (قوله من المتعلقات) بفتح اللام وهى كل واجب الى آخر ماسيأتى فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهمنا منه انه تعالى موجود

وهذا بلا خلاف بين الائمة ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات وليس سمع الله بأذن ولا اصماخ وليس بصره بحدقة ولا أجفان ليس كمثله شئ وهو السميع البصير

(ص) والكلام الذى ليس بحرف ولا صوت و يتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات

(ش) هذا أيضا معطوف على ما تقدم وهو آخر صفات المعانى

وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم * واعترض ذلك بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالايمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك المأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم اذا أعم تعلقا من الكلام * وأجيب بأن الكلام الازلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصرا في التعلق الامري فهو وان كان لم يتعلق في المثال بترك المأمور على وجه الامر فقد تعلق به على وجه النهي وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الازلي فلم يثبت انفراد العلم الازلي بتعلق لا يكون متعلقا للكلام الازلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه اشارة الى أن هناك صفات مختلفا فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالملموسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم الى اثباته لان الادراكات المتعلقة بهذه الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم الى نفيه لان بينه وبين الاتصال بالاجسام كالتفاح والسكر تلازما عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليلهما وكصفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فانها عند الاشاعرة أمور اعتبارية وهي التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدية صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتتنوع الى الانواع المذكورة باعتبار تعلقها فان تعلقت بالايجاد سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا وتقدم تمام الكلام على ذلك واحترز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه ما مر وقوله عن الحرف والصوت تقدم ان ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وانما ذكره لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جمع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أي لانه تعالى لم يزل متكلما ولا يزال كذلك اذ لو جاز أن يسكت لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضي انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه واثبات لحدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لان ما ثبت قدمه استحال عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة انه لما لحقه العدم لزم أن يسبقه واذ الزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقده كافر وبهذا يعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تكليما أنه ابتدأ الكلام له بعد أن كان ساكتا ولا أنه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه أنه ازال بفضله الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى ان الله تعالى قال له اني جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامي وعشرة آلاف لسان أي قوتها حتى أجبتني وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الجنة فيسمع الواحد منهم بسائر اجزائه ويبصر كذلك ويأكل كذلك وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وان كانت عقولنا لا تدرك ذلك كما قال سيدي علي الخواص وما تقرر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاشعري واتباعه ونقل عن أبي منصور الماتريدي ما يوافقه حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تتعذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات أمر عادي يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدي في أحد قوليه

المتفق عليها بين أهل السنة ومعنى الكلام المنسوب لله تعالى هو معنى قائم بذاته يتعلق بكل ما يتعلق به العلم وهو كل واجب وكل جائز وكل مستحيل منزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والسكوت

وأبو اسحق الاسفرايني والرازي الى أن كلامه تعالى الازلي لايسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فموسى انما سمع صوتا ولفظا من جميع الجهات دالا على المعنى القائم بذات الله تعالى (قوله واللحن والاعراب) أي لانهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أي باقي أنواع التغيرات كالمد والقصر والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلي على كون الكلام منزها عما ذكر وأما الدليل عليه نفسه فهو سمعي كما سيأتي وقوله لايوصف بأوصاف الحوادث والالكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر وقولهم كلام الله ككلامنا النفسي معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولاصوت لافي أنه عرض يسبقه العدم و يطرأ عليه و يتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف وأصوات فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي وهو الذي يدبره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولاصوت (قوله كما لانحيط الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ * وحاصل الجواب ان ذلك لايقدح في حكمنا عليه بما ذكر كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بها مع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما مر ينافيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع انه حروف وأصوات * وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد وحروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلولا للكلام اللفظي المنطوق به وهذا ماصرح به المصنف هنا وفي جميع تآليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين * واستشكل بأن جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لايصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأنذر عشيرتك الاقربين وأما المدلولات الافرادية فمنها ماهو قديم كما في قوله تعالى الله لااله الا هو الحي القيوم ومنها ماهو حادث كما في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهما الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى وهذا اشكال لايخفى قوته وحينئذ فالمتجه والمقبول ماأفاده الشيخ ابن قاسم العبادي وحاصله ان مدلول القرآن هو متعلقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أي مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أي مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهي وخبر لانها ان تعلقت بطلب فعل الشئ كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكثر انما هو في تلك التعلقات وفيما تعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أي المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهي باعتبار اللفظ العربي المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتا تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلو أزيل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظي هو مدلول الكلام النفسي وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة ان المعاني المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ماليس في غيره ومايباين و ينافي الاحكام التي في غيره وهكذا غيره و يمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلا اذا قلت قام زيد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه ثبوت القيام لزيد ولايخفى تغايرهما (قوله فلذلك) أي لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنة العربية وغيرها فمن حيث التعبير عنه

واللحن والاعراب وسائر أنواع التغيرات لان هذه كلها من أوصاف الكلام الحادث وكلام الله تعالى قديم والقديم لايوصف بأوصاف الحوادث وكيفيته مجهولة لنا كما لانحيط بذاته و بجميع حقائق صفاته والحروف انما هي عبارة عنه والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة ولم يختلف هو فحروف القرآن حادثة

أي عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرآنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى توراة مثلا وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أي المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لما مر أن هذه العبارات تدل على مايدل عليه المعنى القديم بمعنى انه لو أزيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعانى مايفهم من هذه الالفاظ فلابد من تأويل فى كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد بالدلالة الدلالة المطابقية فان أريد الدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان كلام عمرو دالا على ذلك المعنى صح أن يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبرا لمحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال صادرة من التالى والقارئ والكاتب ولما كان قوله والمتلو الخ يوهم أن الالفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة قديمة وذلك لايصح أوّل ذلك الشارح بقوله أى مادلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتلو والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتلو لانفس الكتابة الخ التى هى فعل الفاعل ولو قال من أوّل الامر فالتلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة ومادلت عليه من المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أولها وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلوة والمقروأة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالا على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلابد من تأويل فى كلامه بأن يقال دال مادلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم * واعلم ان القراءة أعم من التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالمتعدد تقول قرأة اسم زيد ولاتقول تلوته لان التلاوة تقتضى تلو شئ لشئ أى تبعيته له وفرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة كالاوراد والاسباع والمدارسة الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما (قوله وذلك) أى ماتقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذكر الله تعالى وقوله فان الذكر حادث أى لانه فعل صادر من العبد وهو التلفظ بقولك الله مثلا ويطلق أيضا على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله والمذكور قديم يطلق المذكور أيضا على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلا يطلق عليه ذكر ومذكور ويطلق الذكر أيضا على التلفظ به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه انه مذكور فقط وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى العلية واضافة الرب اليها لاختصاصها به اذلا عزة حقيقة الا له ولمن أعزه وقال الشيخ العمرى فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف المستدير بالبحر المحيط بالارض اه (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصل لها اذ المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولانها تعقل على حيالها بخلاف المعنوية فانها لاتعقل الا بعد تعقل المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجب له سبع صفات لا على لفظ ثم يجب لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرر المعاطيف ان العطف على الاول مالم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ماقبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة التى قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف بثم لان رتبة المنعوية دون رتبة المعانى لان المعانى صفات موجودات تمكن[٢] رؤيتها لو أزيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا تمكن رؤيتها لانها لم ترتق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتانى وفيه شئ لان صفاته تعالى لاتفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك

والمعبر عنه بها وهو المعنى القائم بذات الله قديم فالتلاوة والقراءة والكتابة حادثة والمتلو أو المقروء والمكتوب قديم أى مادلت عليه والكتابة والقراءة والتلاوة وذلك كذكر الله فان الذكر حادث والمذكور وهو رب العباد قديم وهو رب العزة فافهم وراجع كتب الائمة تعلم

(ص) ثم سبع تسمى صفات معنوية

(٢) الاضافة لأدنى ملابسة والمعنى تمكن رؤية موصوفها اه مصححه

وهي ملازمة للسبع الاولى وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا و بصيرا ومتكلما

(ش) أي ثم بعد تحقق ماتقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى صفات معنوية والصفة المعنوية هي الحال الواجب للذات مادامت الذات معللة بعلة فالحال اخرج به السلوب وصفات المعاني ومعللة بعلة اخرج به الحال النفسية ومعنى التعليل التلازم أي يلزمها معنى قائم بالذات فقادر يلازم القدرة ومريد يلازم الارادة وعالم يلازم العلم وحي يلازم الحياة وسميع يلازم السمع و بصير يلازم البصر ومتكلم يلازم الكلام وسميت معنوية منسوبة الى المعاني لان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني ولانها أظهر منها اذهي موجودة والمعنوية ثابتة فقط وهذا على

لانها كلها في غاية الشرف وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالاولى ان يقال عطف بثم لترتب المعنوية على المعاني في التعقل اذلا تعقل عالمية مثلا الا بعد تعقل علم قائم بالذات أوان ثم لمجرد الترتيب الذكري أي الاخباري فكأنه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لان المعدود مؤنث وهو صفات جمع صفة أولانه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم المعاني عللا والمعنوية معلولة أن يقول وهي لازمة اذ المعلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك اشارة الى أن المراد بالتعليل التلازم وان التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقته وهي افادة العلة معلولها الثبوت كما سيأتي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحادثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لانا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد لا في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي صحيحة أيضا لان الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك لا عدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب ودام تامة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مدة بقائها لا ناقصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال اما من الحال الواقع خبرا أومن المبتدا بناء على مذهب سيبويه المجوز مجيء الحال منهما أومن الضمير الواجب اتفاقا ولا يصح أن يكون حالا من الذات لان الذات لا تعلل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات لئلا يتوهم عود الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السلوب وصفات المعاني) لان الاولى عدمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لان السلوب وصفات المعاني لم يدخل في شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضا فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لا به (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لان الحال قسمان كما تقدم مالازم صفة معنى وتسمى حالا معنوية ومالم يلازم ذلك وتسمى حالا نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه افادة العلة معلولها الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مرادا هنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لاحدهما في الآخر كالجوهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه (قوله أي يلزمها معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي تلازم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس الامر متصفا بكونه لازما وملزوما فيصح فيه اعتبار كل منهما (قوله فقادر الخ) الاولى أن يقول فكونه قادرا يلازم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قادر فهو اسم لا صفة (قوله منسوبة الى المعاني) حال من ضمير سميت * فان قلت مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال معانوية لانا نقول قاعدة النسب أنه اذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل يؤتى بمفرده وينسب اليه قال في الخلاصة * والواحد اذكر ناسبا للجمع * الى آخر البيت لا يقال الالف في المعنى بدل عن ياء فمقتضاه أن ترد الياء في النسب فيقال معنيية لانا نقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل بسبب اجتماع ثلاث ياآت مع كسر احداها وقوله لان الاتصاف الخ علة لنسبتها لماذكر كانه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع أن كلا منهما صفة قديمة لان الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقييدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقييدها بذلك لانها لا تعلل (قوله ولانها أظهر الخ) عطف علة على معلول كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لانها أظهر الخ وأيضا فالمعاني ملزومة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعد ملاحظته * فان قلت يصح أيضا أن يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لما مر أنهما متلازمان * قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خصت المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول

المصنف

المصنف ثم سبع صفات الحجار على رأى مثبت الاحوال أى الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو امام الحرمين والقاضى ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسى وقد استدل عليه بوجوه منها ان الكلى الذى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لكان جزأ من أجزاء الموجود كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم أى كونه مقوما له وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة مابه التمايز وهو السوادية لما به التشارك وهو اللونية ولا يخلوا اما أن يوجد هذان الوصفان أعنى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو يعدما فيلزم تركب الموجود من المعدوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ماذكره بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت الاحوال وهو ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية فى الادلة وذلك ان نافيها لا يمكنه أن يعلل شيأ لانا اذا قلنا مثلا هذا عالم لقيام العلم به وقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالمية حتى يصح التعليل وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لما فيه من تعليل الشئ بنفسه ولا يمكنه أن يحد شيأ لان الحد مركب من عام وخاص مثلا اذا قلنا فى السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعقل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كانا شيأ واحدا لما أغنى القيد الثانى شيأ ولكان قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافى الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية فى الادلة لان الكلية يلزمها الاشتراك المعنوى ونافى الحال ليس عنده اشتراك الا فى اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهنى وحينئذ فلا يلزم سد باب شئ مما ذكر فصار الخلاف بين نافى الحال ومثبتها لفظيا لان من نفاها أراد نفى زيادتها على قيام ملزومها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها فى خارج الاذهان وان لم تكن متحققة فى خارج الاعيان وليس المراد انها متحققة فى الذهن فقط خلافا لبعضهم **(قوله وأما على رأى من لا يثبتها)** وهو الشيخ الاشعرى وأتباعه **(قوله فقادر)** أى فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشارح انهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من يثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف فى كونه صفة ثابتة زائدة على المعانى أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتبارى وحينئذ فمعنى انكار الاحوال انكار زيادتها على المعانى لا انكار كونه قادرا مثلا من أصله فانه كفر لما مر انه مجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهنى كما مر **(قوله ومما يستحيل)** السين والتاء للمطاوعة يقال أحلت الشئ فاستحال فاستفعل هنا للمطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا اثباته لان الطلب انما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها للمطاوعة تقول أحلت الصفات فاستحالت كـكسرت الاناء فتكسر وما واقعة على أمر نظير مامر وقوله فى حقه فى بمعنى على والحق بمعنى الذات أى ومن الامر الذى يستحيل على ذاته الخ **(قوله عشرون صفة)** أى بناء على ماقدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اماثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على انه أمر اعتبارى فتكون المستحيلات هى أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور فى كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر للارادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافى قوله هنا انها عشرون لانا نقول أضداد الارادة راجعة كلها للكراهة لانها فى معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرين وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة

رأى مثبت الاحوال وأما على راى من لا يثبتها فقادر عنده عبارة عن قيام القدرة بالمحل الخ
(ص) ومما يستحيل فى حقه تعالى عشرون صفة وهى أضداد العشرين الاولى
(ش) من للتبعيض أى

من بعض مايستحيل لان كل مالايليق بجلاله مستحيل عليه ولا تنحصر فى هذه العشرين الا انها لما كانت أضداد ماقام الدليل عليه من الواجبات لله تعالى اقتصر عليها وهذاهو القسم الثانى أى مما يجب على المكلف معرفته وهومايستحيل فى حقه تعالى وذلك لان ماتقدم يجب لله تعالى فالواجب مالا يتصور فى العقل عدمه وهذه نقائض لتلك وأضداد ولا يكون النقيض والضد الا اذا انتفى مقابله وانتفاء مقابله يتصور فى العقل فلايتصور وجوده وذلك حقيقة المحال واطلاق الضد عليها بحسب وضع اللغة لان أهل اللغة يطلقون الضد على مطلق المنافى واما فى الاصطلاح فليست كلها اضدادا

على ماليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودى القائم بالموصوف والمراد هنا الاول اذ المستحيلات بعضها أمر عدمى كالعدم وبعضها أمر وجودى كالعمى بناء على مذهب أهل السنة القائلين بانه أمر وجودى يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بانه أمر عدمى . (قوله أى من بعض) الاولى حذف من لمافى اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لان كل مالايليق) علة لجعل من للتبعيض لازائدة والا اقتضى انحصار المستحيلات فى العشرين ومصب العلة قوله ولا تنحصر الخ أى انها لانهاية لها كما ان الكمالات كذلك (قوله الاانها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لاتنحصر فى العشرين فلم اقتصر عليها وقوله ماقام الدليل عليه أى الدليل التفصيلى نظير مامر (قوله وهذا هو القسم الثانى) الاشارة الى ماذكره المصنف من المستحيلات أى والقسم الاول ماقدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو) أى والقسم الثانى مايستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالته فمعنى وجوب معرفة المستحيلات على المكلف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث استحالتها لامن حيث وجوبها ولا جوازها * فان قلت ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فلم ذكرها * قلت انما ذكرها لان المطلوب فى هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أى مشقته شديدة فلايستغنى فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثانى هو المستحيلات وحاصله انه انما جعل القسم الثانى هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات لانها أضداد للواجبات والضد أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده فناسب أن تجعل القسم الثانى فمحل البيان والتعليل هو قوله وهذه نقائض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض والضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم ولا تعلق له بالمدعى ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو قوله ولا يكون النقيض الخ وماقبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلايتصور وجوده وذلك حقيقة المحال اذ هو محط التعليل كانه قال فثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا الاحتمالين واقعة فى جواب سؤال مقدر كانه قيل ماحقيقة الواجب أوما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما أعاد ذلك مع تقدمه فى كلام المصنف لطول العهد فربما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد على الاحتمال الثانى كما مر كانه قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أى واذا كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة (قوله مالايتصور الخ) أى لايصدق العقل بعدمه ولايجزم به وتقدم ان الاولى حذف العقل لان الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه نقائض لتلك وأضداد) أى بعضها نقيض وبعضها ضد وبعضها مساو للنقيض كما سيأتى (قوله ولا يكون النقيض والضد الخ) شروع فى بيان وجه استحالته على مامر ويكون تامة بمعنى يوجد و يتحقق والواو بمعنى او والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما مر أى لايصدق العقل بوجوده أى وجود ماذكر من النقيض والضد فالضمير عائد على النقيض والضد وأفرده لما مر من أن الواو بمعنى أو التى لاحد الشيئين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفى كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من الواجبات بطريق اللزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله وذلك) أى مالايتصور وجوده المفهوم من قوله فلايتصور الخ وهذا محط العلة وتمامها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيته أن المحال والمستحيل بمعنى واحد وهو مالايتصور وجوده وقال بعضهم بينهما فرق وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعرة أى محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وعند الماتريدية ليست محالة بل ثابتة على مامر (قوله واطلاق الضد عليها الخ) جواب عما يقال كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل اما نقيض أو مساوله (قوله بحسب وضع) أى اصطلاح اللغة

بل بعضها نقيض لما تقدم و بعضها ضد كما تقف عليه ان شاء الله تعالى وذلك لان حقيقة الضدين الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف كالبياض والسواد والحركة والسكون

على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافق له (قوله بل بعضها نقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله و بعضها ضد) أى و بعضها ليس بضد ولا نقيض بل مساو للنقيض كما سيأتى واعترض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل صفات المولى لاعلى صفاته تعالى الواجبة له فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة الضدين الخ) مراده بالضد ما يشمل المتضايفين كما هو اصطلاح أهل الاصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايفان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف و يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والبنوة * واعلم انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين الذوات ولا بين الذوات والمعانى بل يختص بالمعانى وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخصص فقوله الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعدميين والوجودى والعدمى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ما سيأتى والوجودى والعدمى كالايجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا انهما موجودان خارجا اذ من المعلوم عند المحققين ان الابوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لحلت فى محل والحلول فى محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا أمرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليسا بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحمرة أو غيرها من بقية الالوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحمرة أو غيرهما من بقية الالوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما لا يشتركان فى أمر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الا بالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لا ضدان لان فى الخضرة والحمرة مثلا بعض سواد و بياض لانهما يميلان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما انهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والنقيضان والاضافيان والعدم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لاشتراكهما فى جميع الوجوه وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما ورد اعليه والا فلا * نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلو زاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة لخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث

وموضوع الحادث حادث لايوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لايقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لابالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا فى الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لايكون المانع من اجتماعهما كون الشئ مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين فخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لايمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخرج بالثانى السواد والحلاوة فانهما لايجتمعان بحيث تكون الحلاوة عين السواد و بالعكس لان الحلاوة لاتضاد البياض والسواد يضاده فلو كانت الحلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سوادا غير مضادة له من جهة كونها حلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الحلاوة ضد للسواد مع انها لاتجتمع معه لان المانع من اجتماعهما معه ماذكر من لزوم المضادة وعدمها (قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض فى التصديقات ككل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلف فى التصورات كزيد لازيد فقيل لايقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقة وقوعه فيها أيضا حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلا الى ضرورى ونظرى وقالوا ان النظرى فى كل منهما قد يقع فيه الخطأ فقد [1] يناقض الانسان نفسه فى وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح فى ان لها تناقضا وأما قولهم فى تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب الخ فهو تعريف لاحد قسميه وهو التناقض فى القضايا واقتصروا عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شئ يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شئ لشئ فالاول المحمول والثانى الموضوع بقرينة تمثيله فيكون جاريا على غير مايقتضيه كلام المناطقة وهو القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شئ أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالاول فى التصديقات والثانى فى التصورات فيكون جاريا على مايقتضيه كلام المناطقة وهو الثانى * فان قلت هذا التعريف صادق بما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة فى تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المناطقة اشترطوا فى التناقض الاتحاد فى هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان فى واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما او كذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احداهما وكذب الآخرى مثال اختلافهما فى الموضوع أو المحمول زيد يصلى وعمرو لايصلى زيد يصلى وعمرو لايقرأ فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احداهما وكذب الآخرى ومثال اختلافهما فى الزمان نبينا ﷺ صلى الى بيت المقدس وتريد قبل نسخ التوجه اليه نبينا ﷺ لم يصل الى بيت المقدس وتريد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما فى المكان نبينا ﷺ قد فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أى فى الدار زيد ليس بجالس أى فى السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما فى الشرط اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أى بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبتا ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتريد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخمر فى الدن مسكر أى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر أى بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتا ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتريد لعمرو وزيد ليس ابنا وتريد لخالد فان كان ابنا

والنقيضان عبارة عن ثبوت شئ ونفيه نحو زيد موجود زيد ليس بموجود وهذا

[1] تناقض الانسان نفسه معناه انه فى وقت يفهم معنى ثم فى آخر يفهم نقيضه فيتناقض أى تتناقض قضاياه التى تعلق فهمه بها فليفهم اهـ مصححه

لعمرو

لعمرو صدقتا والا كذبتا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة الموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أي بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أي بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجي أسود أي بعضه الزنجي ليس بأسود أي كله فاللون الابيض خلاف غير الابيض وبعض الزنجي خلاف كله وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجلوس في المسجد خلاف الجلوس في الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زيد خلاف أبو عمرو وردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالمكان وردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة النسبة الحكمية لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما اذا كان المنفي مغايرا للمثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حينئذ لجواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لابد فيه من صدق أحد الشيئين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع ما مر وحاصل الجواب انا لا نسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في أو نفيه راجع للامر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع ما مر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكمية * واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكة بمعنى أنه يستغني بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أي يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكة فيهما وأيضا فالنفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أرباب أصول الفقه لان أرباب أصول الدين كثيرا ما يمشون على الاصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أرباب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة الضدان والمتضايفان والنقيضان والعدم والملكة فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فليسا متنافيين وكذا المثلان كبياض وبياض فجملة الاقسام عندهم ستة وأما الاصوليون فادرجوا المتضايفين في المتضادين والعدم والملكة في النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان فالمعلومات حينئذ منحصرة في أربعة المثلين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالبياض والقعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثلين كالبياضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقررة في محلها فمنها على الثاني أن المصبوغ يختلف سواده باعادته للقدر مرة بعد أخرى فشدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الاول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصبوغ واحدا بعد واحد لا أنها مجتمعة قال شيخ شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالمختار هنا مذهب المعتزلة * واعلم أن تنافي النقيضين كزيد قائم زيد ليس بقائم ضروري لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والبياض فانه نظري يحتاج لدليل والدليل عليه انهما لو اجتمعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه

اصطلاح الاصوليين ولاهل المنطق اصطلاح آخر غير هذا فانظر ذلك في شرح الشيخ لهذا المحل * ولما كانت هذه المستحيلات منافيات للواجبات كان عددها كعددها وترتيبها كترتيبها الاول من المستحيلات للاول من الواجبات والثاني للثاني الى آخرها (ص) وهي العدم والحدوث وطرو العدم (ش) العدم نقيض الوجود وليس بضد

لا بياض والبياض يلا مه لاسواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا بياض ومن صدق بياض صدق لا سواد فلو اجتمع السواد والبياض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذى هو البياض و بياض ولا بياض الذى هو السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما تقرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتنافيها أقوى تنافى الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافى الضدين بالعرض و بيانه أن الخير مثلا يوصف بكونه خيرا وهو ذاتى له و بكونه ليس شرا وهو عرضى له وكونه ليس بخير ينفى الذاتى وهو الخير وكونه شرا ينفى العرضى وهو كونه ليس شرا ولاشك أن النافى للذاتى وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخير نقيضه لاخير والنافى للعرضى وهو كونه شرا هو الضد لان الخير ضده شر فيلزم أن يكون تنافى الضدين أقوى منه تنافى النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطالى لقوله العدم نقيض الوجود كأنه قال ما ذكر من انه نقيض الوجود خلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ نقيض الوجود لاوجود ولاوجود مساو للعدم هكذا قال الشارح وهو مبنى على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود والعدم وهى الاحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من نقيض الوجود لان نقيضه لاوجود وهو أعم من العدم لصدقه به و بالحال (قوله والحدوث نقيض القدم) أى بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازى الآتى فى كلامه على ماسيأتى أما على تفسيره بالمعنى الحقيقى وهو الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه و بين العدم تقابل الشئ والاخص من نقيضه لان نقيض الوجود بعد العدم لاوجود بعد عدم وهو صادق بالعدم و بالحال اذ لا تتصف بالوجود بل بالثبوت ﴿واعلم﴾ ان عطف الحدوث وطرو العدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحاله على كل من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم لان استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم لان الاول فى قوة قضية كلية قائلة لاعدم يثبت له تعالى لا سابقا ولا لاحقا ولاشك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على الملزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلى و بالخاص الجزئى المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسى وما بعده سلبيان بل المراد بالعام كثير الافراد و بالخاص قليل الافراد ولاشك ان وجوب الوجود محتمل لفردين وهما عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا ووجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الانتفاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد وجوب الوجود عن كل واحد فى الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طرو العدم نقيض البقاء) فيه نظر بل هو من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه لان نقيض طرو العدم لاطرو عدم وهو مساو للبقاء الذى هو نفى العدم الطارئ على ماسيأتى (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجدد لان التجديد تفسير للاحداث الذى هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المجدد بخلاف التجدد فانه تفسير للحدوث الذى هو من أوصاف المتجدد أى الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدم لكان أولى لانه المعنى الحقيقى للحدوث بخلاف التجدد المذكور فانه معنى مجازى له فهو تعريف له بالمعنى الاعم * والحاصل ان الحدوث حقيقة فى الوجود بعد عدم و يطلق مجازا على التجدد بعد عدم الشامل للوجود والحال فاطلاقه على مايعم الامرين مجاز لان الحادث كما فى المواقف حقيقة فى الموجود بعد العدم فيكون الحدوث هو الوجود بعد العدم (قوله فيستلزم) أى الحدوث سبق العدم أى العدم السابق فهو فى قوة قولك عدم فيكون نقيض القدم الذى هو عبارة عن نفى العدم لان التقابل بين النفى والاثبات تناقض

بل التحقيق انه مساو لنقيض الوجود والحدوث نقيض القدم وكذا طرو العدم نقيض البقاء لان القدم عبارة عن نفى العدم السابق للوجود والحدوث عبارة عن التجديد بعد عدم فيستلزم سبق العدم للوجود ونحو هذا والبقاء عبارة عن نفى العدم اللاحق للوجود وطرو العدم وهو الفناء عبارة عن ثبوت العدم اللاحق للوجود

والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض
(ص) والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عرضا يقوم بالجرم

كما سيذكره فالتناقض بينهما باعتبار مايلزم الحدوث من العدم الذى هو نقيض للاعدام المساوى لنفي العدم الذى هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا تكفي فى التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالاثبات والنفي كقولك عدم لاعدم ووجود لاوجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلايلزم من المنافاة بين الامرين فى المفهوم أن يكونا نقيضين اذ هى أعم وهو أخص لانه لابد فيه من التصريح بالنفي والاثبات كما مر ولايلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص * والحاصل ان فى كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه الاول ان تعريفه الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالاعم * الثانى أن المناسب أن يقول التجدد لاالتجديد الثالث انه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار مايلزم الحدوث من العدم الذى هو نقيض للاعدام الذى هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطتين وهذا لايكفي فى اثبات التناقض بل لابد من التصريح بالايجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها فى مبحث الصفات وهى ان كلامه يقتضى ان كلا من القدم والبقاء ليس من صفات السلوب لان نفي العدم السابق هنا معناه الوجود المستمر فى جانب الماضى الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير نهاية وذلك مخالف لما مر من عد المصنف لهما من صفات السلوب فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح الوجود والثانى بعدم الآخرية أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض) فيه أمران * الاول مامر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين ولاتناقض بينهما * الثانى مامر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يعد تناقضا ولو كان ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من عباراتهم كقولك وجود لاوجود وزيد لازيد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة الاصوليين الذين يجعلون العدم والملكة من جملة النقيضين فتكون هذه الامور المذكورة من النقيضين باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة العدم والملكة والعدم والملكة لايلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم انطباق ضابط العدم والملكة على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث مثلا ملكة والقدم عدم لان العدم المقابل للملكة هو عدم الملكة عما من شأنه أن يتصف بها كما قالوه فى العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده ولا أن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلايصح أن يجعل ملكة (قوله والمماثلة للحوادث) تقدم ان معنى مخالفته تعالى للحوادث ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست كصفات الحوادث وأفعاله ليست كافعالهم فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات وصفات وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه الامور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما الخ وللثانى بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله أو يتصف بالاغراض الخ فقوله أو يكون عرضا لاحاجة له لان كلامه أولا فى نفي مماثلته للحوادث فى ذاته بمعنى ان ذاته ليست كذوات الحوادث فمعلوم ان ذواتهم ليست أعراضا (قوله بأن يكون جرما) الباء للسببية كما يدل عليه ماسيأتى فى الشارح حيث قال وكذا يستحيل عليه مايستلزم الخ فجعل كونه فى جهة للجرم مستلزما للمماثلة والمستلزم للشئ سبب فيه وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم بالثانى ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لانفرادها عنها فى ذات الله تعالى وهل يطلق على الله ذات أولا منعه قوم وأجازه آخرون وهو الصحيح (قوله أى تأخذ ذاته العلية) بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذ الاخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسيرا لقوله يكون الخ وقوله قدرا

أو يكون في جهة للجرم أوله هو جهة أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالاغراض في الافعال والاحكام

(ش) المماثلة للحوادث نقيض المخالفة

أى مقدارا وقوله من الفراغ صفة له أى مقدارا كائنا من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أى تأخذ من الفراغ قدرا وقوله أو يكون عرضا الخ أى بحيث يكون نعتا والجرم منعوتا وهو بالنصب عطفا على يكون وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أى التفسيرية ليناسب ماقبله (قوله أو يكون في جهة للجرم) بان يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم جرم العالم العرش وماحوى ويحتمل أى جرم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة اى بان يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ماقبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانسانى دون غيره حيوانا كان ذلك الغير أولا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الانسان فتقول كل من له جهة من الاجرام كالانسان فهو في جهة وليس كل من هو في جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلا على حذف مضاف أى يمين الجالس عنده مثلا والتحقيق انها ليست خاصة به وعليه فكل من في جهة لشئ فله جهة وليس كل من له جهة هو في جهة وذلك كالعالم بجملته فان له جهة وليس هو في جهة لشئ (قوله أو يتقيد بمكان) أى يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقييد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقييد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجرم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أى تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماء في مكان واذا حمل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو يتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحلول في الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار ﴿واعلم﴾ انه اختلف في الزمان فقيل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم ازالة للابهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الاول الثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاتيان للطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس في المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكماء والاخيران لاهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لولاه ماحصل حفر فالغرض متقدم في الذهن متأخر في الوجود ولذا قالوا أول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولا في الماء مثلا والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفرها الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالما فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتكمل به والمولى لا يفعل الافعال كايجاد زيد وعمرو والسماء والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم له فيرتفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا الناقص المفتقر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ماسواه وانما ذكر أنواع المماثلة العشرة وان كان بعضها داخلا في بعض كما تقدم التنبيه عليه تعريضا بجميع من يقول ببعض شئ منها ولان المطلوب في العقائد التصريح بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله في الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس الايجاد كايجاد زيد وعمرو مثلا والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك لما سيأتى قريبا (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه

لان

لان نقيض المماثلة لاممـاثلة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المماثلة الخ) هــذا بيان لمعناها الاصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا أى فى جميع الصفات أو بعضها والاول اصـطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكلمين وكان المناسب الجرى عليـه فيفسرها بالمشابهة ولومن بعض الوجوه (قوله فى جميع صـفات النفس) عرف المصنف فى شرحه صفات النفس بانها التى لاتتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بانه اما أن يريد التقرر ذهنا بمعنى التعقل أوخارجا بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة لملزومها كالشجاعة للاسد والزوجية للاربعة فانه لاتتقرر الذات الملزوم فى الذهن ولا فى الخارج من الذهن بدونها فيـكون التعريف غير مانع لدخول ماذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لايتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل الملزومات لان اللازم من حيث كونه لازما يتأخر تعقله عن تعقل الملزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها مصاحب لتعقله لاتابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله فى جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس مايجب لها ومايستحيل ومايجوز عليها هكذا قرره شيخنا فى درسه والذى ذكره المصنف فى شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا فى حقيقة فى الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقته كالحيوانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمرو ومثـلا فالمماثلان همـا المتساويان فى جميع أجزاء حقيقتهما الافى بعضها ولا فى العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلا انما يماثله من يساويه فى جميع أجزاء حقيقته وهى الحيوانية والناطقية بخلاف المساوى له فى بعضها كالفرس المساوى له فى الحيوانية فقط أو فى العرضيات كالبياض المساوى له فى الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثلاله وعلى هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازما للاتفاق فى جميع صفات النفس لاتفسيرا للصفات المذكورة وهــذا مبنى على اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فالاجسام كلها متماثلة عنـدهم فى تركبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منهـما ماجاز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحيوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس فى أن كلا يأخذ قدرا من الفراغ ويحتاج الى مخصص و يقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله والحادث هو المتجدد الخ) هذا تعريف بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والا فحقيقة الحادث هو الموجود بعد عــدم واطـلاقه على الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر (قوله وهو المعبر عنــه بالعالم) فيه ان المتجـدد أعم من الجواهر والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص بالامر الوجودى فلا يصح قوله وهو منحصر الخ و يمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعــد عدم بقرينة قوله وهو منحصر الخ والعالم بفتح اللام على الاشهر سمى بذلك لانه علامة على وجود صانعه و بكسرها على قلة سمى بذلك لانه سبب فى علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منحصر الخ أى على رأى منـكر الاحوال أما على رأى مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثابت فى الخارج بعد عــدم أى فى خارج الاذهان أعم من أن يكون ثابتا فى خارج الاعيان أولا فيدخل فيه الاحوال و يخرج عنه الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على مامر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات وهى الامور المجردة عن المادة أى عن الجرمية والعرضية كالملائكة والارواح والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسـفة والغزالى فتـكون من جملة العالم ولا يكون منحصرا فيما ذكر (قوله وهى الاجرام) الضمير عائد على الجواهر أى والجواهر هى الاجرام (قوله وحقيقة الجرم) أى ماهيته وتعريفه وفيه أن التعريف لايصـدق بكل لانها للافراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط

لان المماثلة عبارة عن الاتفاق فى جميع صفات النفس فيما يجب وما يستحيل ومايجوز والمخالفة عبارة عن نـفى للمماثلة والتقابل بين النـفى والاثبات تقابل النقيضين والحوادث جمع حادث والحادث هو المتجدد بعد عدم وهو المعبر عنه بالعالم وهو منحصر فى الجواهر والاعراض كما سيأتى وهى الاجرام وحقيقة الجرم هو كل ماملأ قدرا من الفراغ كالحجر والشجر وذوات الحيوانات فيستحيل فى حقه تعالى أن يكون جرما تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ كسائر الاجرام تقـدس الله عن ذلك أو يكون عرضا يقوم بالجرم وهو النوع الثانى من العالم

والعرض كل صفة حادثة كالبياض والحمرة والسواد والصفرة وسائر الالوان وكالحركة أيضا والسكون وكذا يستحيل عليه مايستلزم مماثلته للحوادث بان يكون فى جهة للجرم بان يكون فوق الجرم أو تحت الجرم أو يمين الجرم أو شمال الجرم أو أمامه أو خلفه لانه لو كان فى جهات الجرم لزم أن يكون متحيزا وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة لان الجهة من لوازم الجرم لان فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين من عوارض العضو الايمن وشمال من عوارض العضو الشمال وأمام من عوارض البطن وخلف من عوارض الظهر وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفا بالصغر والكبر لان الصغير ماقلت أجزاؤه والكبير ما كثرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاغراض الى آخرها والغرض المصلحة التى اشتمل عليها الفعل أوالحكم لانه لايفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكمل به والله تعالى هو الفاعل المختار الغنى عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص

لاتعريف وحينئذ ففي تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالحجر أى ماصدقاته لانها هى التى تملأ فراغا لاحقيقته لانها أمر ذهنى (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه فى صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أولا خلاف والصحيح الاول كما مر وعلى الثانى فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها النفس انعدامها ولا يجددها باعيانها بعد انعدامها (قوله بان يكون فى جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لايكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيده النووى بكونه من العامة (قوله لان فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أى من عوارض عضو هو الرأس وكذا يقال فيما بعده والجهة أمر اعتبارى لاوجود له (قوله لان الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الاجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما فى قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أى العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لان أفعاله تعالى لاتخلو عن حكمة فى الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التى اشتمل عليها الفعل أو الحكم أى ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهى مرتبة عليه كما مر (قوله بأن يكون صفة) اعلم أن ذات المولى كذوات الحوادث فى أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلاحاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب انه أتى به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لايصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى مخصص من جملة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بأن يكون صفة الخ و بان يحتاج الخ فهو من جملة تفسير النفى والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة و بالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وانما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفى) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بأن يكون مركبا فى ذاته) * اعترض بأن كلامه قاصر على نفى الكم المتصل فى الذات ولا يشمل نفى الكم المتصل فى الصفات * وأجيب بجوابين الاول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته فى الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثانى ان المراد بالتركيب فى الذات مايشمل تركيبها باعتبار أجزائها و باعتبار ماقام بها من الصفات بان تكون ذاته العلية مركبة من جزأين فأكثر و بان يكون ذا صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لايقال لو صدق التركيب فى الذات باعتبار ماقام بها من الصفات كما صدق باعتبار مامنه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعانى المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لاتتصف الذات بها لوجوب الوحدانية لها لانا نقول لايتوهم وجوب الوحدانية باعتبارها بعد ماذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لاتعدد فى صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا اذ لايدخل هذا القسم فى كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلابد منه لادخال ذلك فى كلامه ولايضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر الخ)

(ش) هذا أيضا مما يستحيل فى حق الله تعالى وهو نقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان يكون الخ تفسير للنفى وهو قوله فيه أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته أو صفاته أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال (ش) هذا آخر نقائض الصفات السلبية وقوله بأن يكون مركبا فى ذاته أو يكون له مماثل فى ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فأكثر

هذا هو الكم المتصل والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل وكذلك فى الصفات بأن يكون لاحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله
تعالى ولا اعتبار بالموافقة فى التسمية وانما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج بها الاشياء من العدم الى الوجود
أو ارادة عامة التعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالوهية وقوله أو يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الافعال هذا هو الكم المنفصل فى الافعال وهو أعم مما قبله وذلك ينفى أن يكون لشئ من الاسباب العادية تأثير فيما قارنها فلا أثر للنار فى الاحراق ولا للطعام فى الشبع ولا للسكين فى القطع والازم أن لا يكون مولانا واحدا فى أفعاله فمن اعتقد أن شيأ من الاسباب العادية يؤثر بطبعه أى بذاته وحقيقته فلا نزاع فى كفره وان كان يعتقد حدوث الاسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خلق فيها قوة و بتلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع وفى كفره قولان الراجح عدمه ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التى خلقها الله اليه ومن اعتقد حدوث الاسباب وأنها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها وانما المؤثر هو الله عز وجل لكن التلازم بينها و بين ما قارنها عقلى لا يمكن تخلفه فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادى و ربما جره ذلك الى الكفر بأن يجحد بعث الاجساد لانه خلاف المعتاد

فيه رد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كما سيأتى قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيرا للنفى أى أنه يستحيل عليه تعالى نفى الوحدانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات و بالصفات و بثبوت مؤثر معه فى فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفى الكم المنفصل فى الافعال على ما سيأتى ففيد الوحدانية ينفى عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الكم المتصل فى الافعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الكم المتصل) ظاهره أن الكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذى هو أمر اعتبارى كما مر الا أن يؤول فى كلامه بأن يقال والناشئ عن هذا الاجتماع هو الكم المتصل وقوله والمماثلة فى الذات هو الكم المنفصل فيه أيضا مسامحة لان الكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثلين فأكثر ويمكن تأويله أيضا بأن يقال ومما يتحقق به المماثلة فى الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك فى الصفات يمكن شموله للكم المتصل والمنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاما فيكون قوله وكذلك فى الصفات معناه أن التركيب فى الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الكم المتصل فى الصفات والمماثلة فيها هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وحينئذ تكون الباء فى قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أى وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علمان فأكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للمجهول وهو وصف لازم مؤكد لما قبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها بصفة مثلها (قوله هذا) أى ثبوت مؤثر معه تعالى فى الوجود هو الكم المنفصل وفيه ما مر من المسامحة وامكان التأويل وفيه أيضا مناقشة أخرى وهى أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها كم متصل أيضا مع أن قوة كلام المصنف فى جميع كتبه تقتضى أن الاتصال والانفصال أى مجموعهما لا يعرض للافعال قال شيخنا ويمكن على بعد أن يصور الكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقل بالفعل على ما فى ذلك من المسامحة السابقة لما علمت أن الكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديما و بما اذا كان حادثا يعنى ان المؤثر المنفى أعم من أن يكون قديما أو حادثا وأما المماثل المنفى فى الذات والصفات فلا يكون الا قديما لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفى وقوله وذلك أى عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفى أن يكون لشئ من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أى تأثير وقوله فى الاحراق الاولى فى الاحتراق لان الناشئ عن النار هو الاحتراق لا الاحراق وقوله والا أى بأن كان لها تأثير فيما ذكر وقوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع فى كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلا يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعذرون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو فى السكتانى أيضا (قوله ومن هذا) أى ومن هذا القسم من اعتقد الخ فيكون مبتدعا وفى كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التى للعبد بمنزلة القوة التى فى النار مثلا فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلا بالقوة التى خلقها الله تعالى فيها و يحتمل أن اسم الاشارة عائد على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثانى ليطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أى اعتقاد التأثير بالقوة من اعتقد أى اعتقاد من اعتقد الخ (قوله فهذا جاهل بحقيقة الحكم العادى) أى لان الحكم العادى هو ما يمكن تخلفه (قوله وربما جره ذلك) أى اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى

الكفر والعالم يقل بكفره بالفعل لانه لايلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجر اليه وهو جحد بعث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن يجحد الباء السببية وقوله لانه خلاف المعتاد أى وهو لايحكم الاعما جرت به العادة ولم تجر العادة بذلك فهؤلاء قلدوا العوائد وتمسكوا بظواهر من الكتاب والسنة ✻قال السنوسى فى المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتى وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلى وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الاغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الردىء وهو متابعة الغير لاجل الحية والتعصب من غير طلب للحق والربط العادى وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرر والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك فى عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التى هى العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربى الذى هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر مجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فالايجاب الذاتى هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلى أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والاصلح لخلقه والتقليد الردىء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أى ملة وانا على آثارهم مقتدون أى متبعون ولهذا لا يكفى التقليد فى عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادى أصل كفر الطبائعيين وضلال من تبعهم من جهلة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتمسك بظاهر القرآن والسنة أصل ضلال الحشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرحمن على العرش استوى أأمنتم من فى السماء لما خلقت بيدى الى غير ذلك من الآيات (قوله وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام) أى لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلا ربما أنكره (قوله بفضل الله) أى لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شاء لم ينج فما ألطف هذه العبارة من الشارح (قوله العجز على ممكن) عداه بعلى اما لتضمين العجز معنى سلب القدرة وحينئذ تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد فى بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله والعجز الخ) فى قوة التعليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودى أى من صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها وجهوا ذلك فى الشاهد أى الحوادث بأن فى الزمن معنى لايوجد فى الممنوع من القيام مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أى وأما عند أبى هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس فى الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع من القيام قادر على هذا فالتقابل بينه وبين القدرة تقابل العدم والملكة وينبنى على الاول أعنى كون العجز صفة موجودة انه لايتعلق الا بالموجود فالقائم حال القيام عاجز عن القيام لا عن القعود والزمن عاجز عن القعود لا عن القيام فاذا كان قاعدا صح أن يقول عجزت عن القعود أى لا يمكننى دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجودا حينئذ أو تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعرى ورده بعضهم بأنه لايلزم من كون الصفة موجودة انها لا تتعلق الا بالموجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقدير أن يكون أمرا وجوديا وان لم يقم عليه دليل لامانع من تعلقه بالمعدوم كما قاله فى شرح المقاصد فكون العجز أمرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق أيضا (قوله للدلالة على العموم) أشار بذلك الى ان ما اسمية صفة للممكن أتى بها لافادة عموم الممكنات كأنه قيل أى ممكن

وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومن اعتقد حدوث الاسباب وانها لاتؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادى كالأكل والشرب ولا يوجد الشبع الذى هو المسبب وانما المؤثر فى المسبب هو الله تعالى فهو الموحد الناجى بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى العجز على ممكن ما (ش) هذا شروع من الشيخ رضى الله عنه فى أضداد صفات المعانى فالعجز عن ممكن ما ضد القدرة على جميع الممكنات والعجز أمر وجودى على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التى هى معنى موجود وقد تقدم ان هذا حقيقة الضدين وما فى قوله ممكن ما للدلالة على العموم أى على كل ممكن أيا كان

كان جرما أو عرضا أو غيرهما ان قدر فى العالم ماليس بجرم ولا عرض وسئل الشبراملسى عمن قال لا يقدر الله ان يخرجنى من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجه اليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لا حاجة للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار فى مقام الاضمار (قوله التى تقارنها القدرة الحادثة) أى المخلوقة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هى مقدمة على الفعل فى التعقل (قوله أم لا) أى أم لم يكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير كخلق السماء والارض والجنة والنار وايجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالى ليس فى الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله فى الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وارادته بايجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لاوجد أبدع منه فليس فى كلامه ما يقتضى نسبة العجز الى القدرة كما توهمه البقاعى فاعترض على الغزالى (قوله وايجاد شئ من العالم الخ) عطف على العجز المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بان يقول وكذا يستحيل عليه ايجاد الخ كما فعل فى غيره لقلة الكلام على ما قبله فجمعه معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسرها كما مر وقوله لوجوده أى ثبوته بناء على شمول العالم للاحوال كما مر يعنى ان وقوع شئ من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشئ ينافى ارادته العامة التعلق لان خروج شئ من العالم عنها ينفى العموم وأحرى خروج جميع العالم عنها فمنافاة هذا للارادة من حيث عموم تعلقها لا من حيث ذاتها بخلاف الايجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفى كلامه حذف أولا وثانيا والتقدير وايجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للموجود والمعدوم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أى عدم القصد ليتأتى له العطف فى قوله أو مع الذهول ولئلا يتوهم على الكراهة العامة التعلق كالارادة والقصد الرد على المعتزلة فى قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح بل هى واقعة من غير أن يريدها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله أى عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها و بين الارادة تقابل العدم والملكة واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه فرض ذلك فى الممكن الذى شأنه امكان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوى (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير ايجاد شئ من العالم كائنا مع الكراهة أو كائنا مع الذهول أو الغفلة أو كائنا بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذى ذكره وهو عدم الارادة * فان قلت ان كانت هذه الامور داخلة فى الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها * قلت انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل فى هذا العلم عظيم (قوله وهى الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصى مثل بذلك لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهى عما يراد والامر بما لا يراد سفه والله منزه عن ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفه بالنسبة الينا لا الى الله تعالى لانه لا يسئل عما يفعل وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع الآمر أم لا ورد الثانى بانه متصرف فى ملكه والظلم هو التصرف فى ملك الغير فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه ان اكثر ما يقع فى الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع فى ملكه تعالى ما لا يريده وهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للمناظرة مع بعض أئمة المعتزلة فلما

ذلك الممكن سواء كان من أفعال العبيد التى تقارنها القدرة الحادثة أو من المسببات العادية أم لا

(ص) وايجاد شئ من العالم مع كراهيته لوجوده أى عدم ارادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة أو بالتعليل أو بالطبع

(ش) هذا ضد الارادة المتعلقة بجميع الممكنات وهى الكراهية ومعنى ما ذكره الشيخ ان يوجد الله شيئا من العالم كالكفر أو المعاصى أو غير ذلك وهو لا يريدها بل ما أوجدها الا وهو يريدها اذ تعالى الله أن يقع فى ملكه ما لا يريد وفسر الشيخ الكراهية بعدم الارادة

جلس المعتزلي قال سبحان من تنزه عن الفحشاء * فقال السني سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلي أيشاء ربنا أن يعصى فقال السني أيعصى ربنا قاهرا فقال المعتزلي أرأيت ان منعني الهدى وقضى على بالردى أأحسن الي أم أساء فقال السني ان منعك ماهو لك فقد أساء وان منعك ماهو له فانه يختص برحمته من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احترازعن الكراهة الشرعية الخ) يعني أن الكراهة لما كانت لفظا مشتركا تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشئ طلبا غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فسره المصنف بما ذكر لئلا يتوهم ارادة معناها الآخر وأنه ينافي الارادة وللتنبيه على خطأ المعتزلة في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكروه شرعا ليس بمراد ففي ذلك التفسير فائدتان وبذلك يجاب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضى تفسيرها بما ذكر فلا حاجة له لانا نقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضا فالفائدة الثانية لا يحصل التنبيه عليها الا بذلك التفسير (قوله اذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لا من حيث ذاتهما لانهما متباينان حقيقة ولا من حيث تعلقهما لان تعلق الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول انهم ليسوا مأمورين بالايمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الا بفعل اختياري وعلى هذا فيقال فيه أنه مراد وليس مأمورا به (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهي اذ هو يقتضى ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للانفراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقولهم كيف يصح أن يأمر بما لا يريد ورد بأن ذلك ليس بمستحيل عقلا فمنعه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كنمرود وفرعون وقوله فانه أي من علم أنه لا يؤمن مأمور بالايمان مع علمه تعالى أنه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والاصح جوازه عقلا سواء كان محالا لذاته أي ممتنعا عقلا وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالا لغيره أو ممتنعا عادة لا عقلا كالمشي من الزمن وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال فلا يجوز والفرق بينهما أن الخلل في الاول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور كتكليف ميت وجماد (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أي لانه لو أراده لوقع فمذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد ايمان المؤمن وكفر الكافر ولو أراد من الكافر الايمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الايمان فاجاب المؤمن وامتنع الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد فرأوا أن مريد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يريده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مريد الشر شرير في حق المخلوقين فقط وأما في حقه تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فأجيب عنه بأنه من العام الذي أريد به الخصوص أي عباده المؤمنين من الملائكة ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاما في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الارادة غير الرضى فمعنى لا يرضاه ولا يشكره لهم أو لا يرضاه دينا مشروعا لهم والتمسك بالآية مبنى على ترادفهما وهو باطل بل الرضا أما مباين للارادة بناء على أنه من صفات السلوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معنيين ارادة تقدير وارادة رضا والثانية أخص من الاولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مباين لها لا مرادف لها خلافا للمعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عموما وخصوصا مطلقا فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان أنهما زوال الشئ من الحافظة مع بقائه في المدركة

احترازعن الكراهة الشرعية فانه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مرادا لله تعالى بل هي والمحرم ماوقعا الا بارادة الله تعالى اذ لا ملازمة بين الامر والارادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقد يأمر ويريد كايمان الانبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يأمر ولا يريد كالكفر في حقهم وقد يأمر ولا يريد كايمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي جهل وأضرابه فانه مأمور بالايمان ولم يرده الله تعالى منه وقد يريد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فانه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أو الغفلة هذا معطوف على قوله مع كراهيته لوجوده أي ومما يستحيل في حق الله تعالى ايجاد شئ من العالم مع الذهول أو الغفلة والذهول عدم العلم بالشئ مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه

بخلاف النسيان فانه زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساويان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقائه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسها عنه اه أما على الاول فرادف للذهول (قوله هذا) أي تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للمؤلف) أي صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أي على هامش المتن أو هامش الشرح أو في تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليفا في هذا الشأن أما متنا أو شرحا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه في صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شيء الى المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا في كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أي ينشأ عنه وجود الخلائق من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كلزوم المعلول الخ لزوم المعلول لعلته عقلي والمطبوع لطبيعته عادي (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أي بحيث يكون الاصبع مؤثرا في تحرك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود في الجوهر والعرض فانه يلزم من وجود الاول وجود الثاني فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به * والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالموجد لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أي حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى * قلت الشروط موجودة في الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعيين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتي يؤيد الاول والذي صرح به المصنف في شرحه هو الثاني وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالوهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظير له فيكون المانع هو النظير * فان قلت التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم لم يذكروا توقفه عليه * قلت التأثير عندهؤلاء وان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتاني وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعيين في تأثير الامزجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر بطبعها وأخرى تقول تؤثر بقوة أودعها الله فيها ولو نزعها منها لم تؤثر فحينئذ تكون أقسام الفاعل أربعة لا ثلاثة لانا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم انما هو في أثره ولا يلزم من تقسيم أثره الى ما يكون بدون واسطة الى ما يكون بها تعدد في الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام أربعة بناء على قول المعتزلة ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم وهو الله تعالى والى حادث وهو العبد وأما اهل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى * فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد خلق حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة * قلت انهم يقولون ان العبد أثر في حركة اليد بالاختيار وفي حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثاني بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أي ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع بخلاف تاثير العلة هو الفرق أي الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فالعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ فالمراد بالضد مطلق المنافي ولو كان بواسطة اذ منافاة الذهول والغفلة للارادة بواسطة منافاتهما للعلم * ان قلت

هذا ما ظهر للمؤلف ومن ظهر له خلاف هذا فالاجر له في الحاقه بهذا المحل وقوله أو بالتعليل أو بالطبع هذا أيضا يتعلق بايجاد شيء أي ومما يستحيل في حقه تعالى ايجاد شيء من العالم بالتعليل أو بالطبع ومعنى ذلك أن يكون وجوده يلزم منه وجود الكائنات كلزوم المعلول لعلته والمطبوع لطبيعته مثال العلة عند القائلين بها قبحهم الله تعالى حركة الاصبع فانها علة لحركة الخاتم فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم ومثال الطبيعة عند القائل بها النار فانها طبيعة تؤثر في الاحراق لكن اذا وجدت شروطها وهو مماستها للحطب مثلا وانتفى مانعها وهو البلل وهذا هو الفرق بينها وبين العلة اذ العلة لا يتوقف تأثيرها على شيء بخلاف الطبيعة ووجه منافاة هذه الامور الاربعة

فعلى هـذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذكر أضداد العلم وهى الجهل ومافى معناه من منافيات الارادة و يلزم عليـه أيضا أن يذكر الذهول والغفلة فى منافيات العلم لان منافاتهـما له بلا واسطة فهـما أقرب اليه من الارادة لان منافاتهما لها بواسطة العلم كما علمت * قلت هو كذلك لـكن لما كان الجهل ومافى معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لايذكر فى مقابلته غيره من الذهول والغفلة وكان الذهول والغفلة كثيرا مايقابلان بالقصد اذ يقال فعـل بى فلان كذا قصدا فيعتذر بذهوله وغفلته خص المصـنف الجهل ومافى معناه بمضادة العلم والذهول والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لما صنعه استعمال اللغة والشرع الجهل ومافى معناه فى مقابلة العـلم والذهول أو الغفلة فى مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم الخ) فيـه نظر لانه جعل الكراهية ملزومة ونفى الارادة لازما ومعلوم أن اللازم غير الملزوم فيقتضى ان نفى الارادة ليس معناها المطابقى بل معناها الالتزامى وهو مخالف لصريح المصنف حيث ذكر معناها المطابقى بقوله أى عـدم ارادته الخ فـكان الاولى أن لايعبر بالاستلزام و يقول ان الكراهية نفى الارادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما مر وفى بعض النسخ اسـقاط الياء (قوله وكذا التعليل والطبع) لاحاجة للفظ كذا لان ذلك معطوف على الكراهية فى قوله ان الكراهية (قوله لان علته وطبيعته) أى وهى ذات البارى تعالى على زعمهم الفاسـد وتسمى عندهم علة العلل أى واذا كانت العلة قديمة لزم قدم المعلول وهو العالم لانه لايتخلف عن علته واذا كان قديما لم يصح قصده أى ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعانى وكفرهم انما هو باعتقادهم قدم العالم لابنفى الصفات المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الا أن يقال ان هؤلاء نفوها وأثبتوا اضدادها بخلاف للمعتزلة فصح عد ذلك من جملة الامور التى كفر بها الفلاسفة وهى خمسة أولها ماذكر وثانيها قـدم العالم كما علمت وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم با كتساب النبوة وخامسها انكارهم حشر الاجساد (قوله لان علته وطبيعته قديمة) أى ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة والطبيعة هو الله تعالى عنـد القائل بذلك كما مر وقوله لايقصد بالايجاد أى فلا يكون من متعلقات الارادة (قوله لان تحصيل الحاصل الخ) لايخفى مافى ذلك التعليل من الركاكة فـكان الاولى أن يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم على ايجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أى مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشئ على خلاف ماهو به فى الواقع والثانى عدم العلم بالشئ بان لم يدركه لاعلى ماهو به ولا على خلاف ماهو به وكلام الشارح الآتى يقتضى ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط داخل فى قوله ومافى معناه (قوله بمعلوم ما) متعلق بالجهل لـكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف و يحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصـدر يعمل كما فى قوله * وما هو عنها بالحديث المترجم (قوله أما الجهل) أى المركب فهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحـد و بينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابل له تقابل العدم والملكة وقوله عند أهل السنة أى وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما للماثلة لا للمعاندة ومحـل النزاع بيننا و بينهم هو المركب لا البسيط فانه أمر عـدمى باتفاق منا ومنهـم (قوله والذى فى معنى الجهل الخ) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها ومافى معنى الجهل الخ وما مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذة لاقتضائه انحصار مافى معنى الجهل فيما ذكر وليس كذلك بل فى معناه أيضا الجنون والاغمـاء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على مامر من أن الجهل فى كلام المصنف هو المركب كما يفيده كلام الشارح وفى بعض النسخ وفى معنى الجهل الخ وهى ظاهرة (قوله وكذا كون العلم ضروريا) أى فى معنى الجهل ﴿واعلم﴾ أن الضرورى يطلق على ما قارنه ضرر وحاجة

ان الكراهية تستلزم نفى الارادة والذهول والغفلة يستلزمان نفى العلم المستلزم نفى الارادة لان الارادة وهى القصد الى تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه والقصد الى مايجهل محال وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لان علته وطبيعته قديمة والقديم لايقصد لايجاد لانه موجود لان تحصيل الحاصل محال

(ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ومافى معناه بمعلوم ما والموت والصمم والعمى والبكم

(ش) هذه أيضا اضداد لمقابلها أما الجهل فهو ضد العلم هـذا مذهب أهل السنة والذى فى معنى الجهل الشك والظن والوهم لانها لاينكشف بها المعلوم على ماهو به وكذا كون العلم ضروريا أو نظريا

أو بديهيا فان هذا كله فى معنى الجهل لان العلم النظرى يسبقه الجهل وكذا ما عطف عليه والموت ضد الحياة والصمم ضد السمع والعمى ضد البصر والبكم ضد الكلام وهذه كلها أضداد عند أهل السنة لان المحل الذى يقبلها ان لم يتصف بها يتصف بضدها

كالعلم المكره على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى مالم تتعلق به القدرة الحادثة بأن حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالابصار من غير قصد بأن كان فاتحا عينيه فمر عليه شخص فرآه وعلم أنه انسان فهذا لم تتعلق به قدرته وعلى ماحصل لاعن دليل وعلى ماحصل لاعن نظر والأول ممنوع فى حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالجاء فيمتنع اطلاق الضرورى على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الاخيرة فليست ممنوعة فى حقه تعالى لان علمه تعالى لم تتعلق به قدرة حادثة ولاقديمة ولم يتوقف على نظر ولادليل لكن منع من اطلاق الضرورى فى حقه تعالى بتلك المعانى خوفا من توهم المعنى الاول لالكونه تعالى يستدعى سبق الجهل خلافا لما يفيده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه فى معنى الجهل * فان قلت التعبير بمادة الفعل وهو حصل فى المعانى الثلاثة الاخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه فى معنى الجهل لان العدم يسبقها * قلت الافعال المذكورة فى التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الاخيرين أن الاول أعم من الثانى لان الدليل يشمل الدليل العقلى وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقلى وهو ما كان من كتاب أوسنة مثلا بخلاف النظرى فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بديهيا) يطلق البديهى على مالا يتوقف على حدث ولاتجربة ولاغيرهما فيكون أخص من الضرورى بالمعنيين الاخيرين ومباينا له بالمعنى الاول وقريبا منه بالمعنى الثانى ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحيلا فى حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا أتاها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق شعور فى حقه تعالى وهو محال ويطلق على مالا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدث أو تجربة فيكون مرادفا للضرورى بالمعنيين الاخيرين وقد علم حكمهما ومباينا له بالمعنيين الاولين (قوله فان هذا كله الخ) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه فى قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أى على القول بأنه أمر وجودى وعليه فيعرف بأنه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذ الخلق انما يتعلق بالامر الوجودى وقيل هو أمر عدمى وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (قوله والعمى ضد البصر) أى بناء على أنه أمر وجودى يخلقه الله تعالى فى الحدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس العشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظى أما النفسى الذى كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن البكم كما يطلق فى اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظى يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفسى [illegible] فى الحادث أن يمنع الله تعالى عن الانسان التذكر فلا يجرى على قلبه كلام نفسى [illegible] البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلا منهما حادث فلا يقوم بالقديم [illegible] بالبكم [illegible] الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجود آفة فيدخل فيه السكوت (قوله أضداد عند أهل السنة) أى لانها أمور وجودية ومقابله ما للمعتزلة من أنها أمور عدمية فلا تكون أضدادا كما مر (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر المذكورة للصفات أو للاضداد من الجهل وما بعده وهو [illegible] وفى هذا الدليل نظر من وجهين الأول أن فيه مصادرة عن المطلوب وهو أخذ الدعوى فى الدليل والدعوى هنا كونها أضدادا وقد أخذها فى الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثانى أنه يستفاد منه [illegible] الضدين [illegible] يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فيقتضى

ولا يخلو عنهما أو عن ضدها فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الى آخرها

(ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه

(ش) أي أضداد الصفات المعنوية واضحة من صفات المعاني وذلك أنك اذا تحققت أن ضد القدرة على جميع الممكنات العجز عن ممكن ماعلمت أن ضد كونه قادرا على جميع الممكنات كونه عاجزا عن ممكن ما وكذا اذا علمت أن ضد الارادة الكراهية علمت أن ضد كونه مريدا كونه كارها الى آخرها والحاصل أن المعنى الوجودي يضاد المعنى الوجودي واللازم يضاد اللازم والله تعالى الموفق

(ص) وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم الثالث مما يجب على المكلف معرفته في حق مولانا جل وعز ويدخل في قوله كل ممكن

ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحمرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذي جعله الشارح ضدا للعلم وهو المركب ومعلوم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلا بها فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جملة باقي الالوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساو بالنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يخلو الخ) أي كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يخلو عنهما غالبا كما مر أي وقد يرتفعان بارتفاعه فيصدق اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أي اذا عرفت أن هذه أضداد أو اذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرا عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عدمي (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحات لان أضداد جمع قلة لما لا يعقل والأفصح وفيه جمع العاقل مطلقا المطابقة للموصوف والافراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الافصح * قال الشيخ الاجهوري

وجمع كثرة لما لا يعقل * الافصح الافراد فيه يا فل
وفي سواه الافصح المطابقه * نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أي من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما في ذلك من التكلف فكان الاولى أن يجعل اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا للاضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشيرا الى تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أي تضادها ينشأ وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى الوجودي) كالعجز فانه معنى وجودي على ما مر يضاد المعنى الوجودي كالقدرة فانها معنى وجودي وقوله واللازم ككونه عاجزا يضاد اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحا أصولا ومنطقا فان قيل لا يلزم من وقوع المنافاة بين أمرين وقوع المنافاة بين لازميهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المنافاة بين اللازمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين الملزومين وهما الانسان والفرس أجيب بأن المراد باللازم في المقام اللازم المساوي وما أورد لازم أعم لان الحيوانية المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ) لم يقل ومما يجوز كما قال ومما يجب ومما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الا ما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا بعضها * واعترض بأن تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضي اتصافه تعالى بصفة جائزة وهو محال * وأجيب بأن الجواز راجع الى صفات الافعال وهي صدور الممكن عن قدرته تعالى لا الى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى ما يجوز لذاته أن تفعله فلا يرد ما ذكر * واعترض أيضا بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حينئذ * وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبني على كون ما ذكر تعريفا للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على

ما

ماصدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب و بعثة الانبياء والصلاح والاصلح ونحو ذلك بانها لاتنحصر فى عدد كالواجبات والمستحيلات بل هى فعل كل مايقتضى العقل جوازه وامكانه فالجائز أمر كلى تحته أفراد كما ان الكاتب مثلا تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز فى حقه تعالى لا لتمييز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم * واعترض بانه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أى الجائز ولايخفى مافى ذلك من التهافت اذ لا معنى للحكم على الافراد بأنها فعل الافراد فالاولى الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لابد منه فى نفس الامر و بأن كلا من الجائز والممكن يطلق و يراد به الايقاع أى تعلق القدرة بالمقدور كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ولاشك ان هذه أفعال و يطلق و يراد به نفس المقدور أعنى أثر الفعل وهو المخلوق والمرزوق فالمراد بالجائز المعرف وان كان عاما لمعنى الاول بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع فى التعريف المعنى الثانى أى الأثر فلم يلزم عليه أخذ الشئ فى تعريف نفسه المؤدى الى الدور و بهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن فى كلامه هو الشئ المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضى أنه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك * وحاصل الجواب يقتضى أن كلا منهما يطلق بمعنيين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وارادة المفعول أو المتروك من الممكن لاينافى ترادفهما (قوله الثواب للمطيع والعقاب للعاصى) أى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوا ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين ورد بان الله تعالى مالك للاشياء والمالك لايجب عليه شئ لمملوكه بل يفعل به مايشاء و يختار كما ورد فى نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلا مختارا بل مقهورا على الفعل (قوله و يدخل بعثة الرسل) أى خلافا للبراهمة حيث أحالوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلايصح أن تكون من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستقل بادراك ماجاء به الرسول فلا فائدة فى ارساله وهذا بناء منهم على التحسين والتقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهام كما فى شرح الملة صد يتبعون ماحسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على الارض ورفع العجيزة و يستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصلاح والاصلح) الصلاح ماقابله فساد كتمكين زيد من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان فى مقابلة الكفر والصحة فى مقابلة المرض والاصلح ماقابله صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة المقابل لاطعامه الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلاتكليف فى مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح إثابة الله عبيده والاصلح اعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجبه وقيل الصلاح بعث الرسل والاصلح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخلق والاصلح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلح شئ واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة حيث أوجبوهما عليه تعالى بناء منهم على أصلهم الفاسد المتقدم ورد بانهما لو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولانهى وذلك باطل بالمشاهدة ولذا سأل الاشعرى أستاذه أبا على الجبائى عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم فى طاعة الله تعالى وأحدهم فى الكفر وماتا على ذلك والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول و يعاقب الثانى ولايثاب الثالث ولايعاقب فقال الاشعرى ان قال الثالث هلا أعمرتنى فأصلح وأدخل الجنة كما دخل أخى المؤمن فأجاب الجبائى بان الرب يقول له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما أمت أخى فبهت الجبائى (قوله ورؤية الخلق) أى خلافا للمعتزلة حيث أحالوها بناء منهم على أصلهم الفاسد من أنها تستدعى انبعاث أشعة تخرج من العين وتتصل بالمرئى وذلك يستلزم أن يكون جسما

الثواب للمطيع والعقاب للعاصى ويدخل بعثة الرسل الى العباد والصلاح والاصلح للخلق ورؤية الخلق لله عزوجل فى الآخرة

والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضا لو جاز أن يرى لكان مقابلا للرائي بالضرورة فيكون في جهة ومكان وهو محال ولكان اما جوهرا أو عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا محصورا وأما بعضه فيكون متبعضا ورد بان ذلك ليس شرطا في صحة الرؤية بل هي قوة يخلقها الله تعالى في جزء من العين وليست بانبعاث شعاع يتصل بالمرئي حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت كذلك للزم أن لا يرى الرائي الامقدار حدقته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافا لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشيء منها وحينئذ فلا مانع من رؤيته تعالى رؤية تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبصر وكون الرؤية لابد فيها من الاتصال بالمرئي وأن يكون في جهة وعدم القرب جدا أو البعد جدا أمر عادي يقبل التخلف فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وانما تستدعي محلا تقوم به وليست بانبعاث الاشعة من العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب كثيف كذا قرره السنوسي في بعض كتبه ولا يراه في الآخرة الا العقلاء من مؤمني الانس والجن قطعا والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح قال القرطبي يرى الناس ربهم في الموقف ثم يحجبون أي عن دوام الرؤية والافيرونه يوم الجمعة والعيد الى ان لا يبقى في النار ممن يدخل الجنة أحد فيؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلا ولا في حال تمتعاتهم فلا شيء أحب اليهم من النظر اليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت فان المعتزلة أوجبوها ماعدا الرؤية فانهم أحالوها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى لا تدركه الابصار فنفي ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كمالا وثبوته نقصا والنقص عليه تعالى محال ورد بامور منها أن الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية مع الاحاطة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والبراهمة أحالوا البعثة ففي تخصيص هذه بالذكر اشارة للرد على من ذكر (قوله أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولا حيث أخذ الوجود مقيد بالوجوب أن يبرهن هنا على وجوب وجوده كما فعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن وجوب الوجود لهما لكن لما كان التفصيل أقرب الى الفهم سلكه تقريبا على المبتدي فاحتاج الى اثبات وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند المتكلمين تبعا للمناطقة مركب وعند الاصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث فالعالم لابد له من محدث وعند الاصوليين نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه مثلا وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقتين ويمكن اجراؤه على طريقة الاصوليين بان يكون معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك اشارة الى ان وجه دلالته على وجود الله تعالى حدوثه لا امكانه مثلا وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل في كلامه حذف المقدمتين معا استغناء بدليلهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الا الدليل واحد بخلاف الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سيأتي وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محذوفة من كلامه فانها قوله حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أي فالعالم حادث ففيه نظر لما يلزم عليه من الاخبار بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الا ان يقال ان في الكلام حذفا والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزما للصغرى لا عينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو

فان هذه كلها لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء

(ص) أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم

صريح كلامه و بعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو الطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة فى غير هذا المحل (قوله لانه لولم يكن له محدث) أى فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان نفى محدث العالم صادق بقدم العالم و بحدوثه بنفسه لكن لما كان ابطال الاول أعنى قدم العالم مأخوذا من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثانى خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لولم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم وهو لم يكن له محدث مثله واذا بطل لم يكن له محدث صدق نقيضه وهو أن له محدثا وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أى بذاته بمعنى أن حدوثه لاجل ذاته لا لسبب فالباء للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه فى قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الاجرام كما سيأتى فى الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الامرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لان الكلام فيه و يحتمل أن يراد بهما طرفا الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله إلى آخر ما سيأتى فى الشرح واللازم فى الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فمن صفة نفسه ولذا قلنا فى تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أى كون أحد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت احداهما الا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن سيان وقيل العدم أولى به لاسبقيته ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حينئذ فى تقرير الدليل لو حدث بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى فى الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهى العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم اجراما وأعراضا استدل المصنف على حدوث الاجرام بملازمتها للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الأول أن تقول أجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج اجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى فى قوله وملازم الحادث حادث لانه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها فى قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سيأتى وتقرير الدليل الثانى أن تقول الاعراض شوهد تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى * واعترض هذا بأمرين الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمرا يدرك بالمشاهدة كان ضروريا فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمونها وأيضا لو كان تغيرها ضروريا لم يحتج إلى دليل فيكون دليله المذكور ضائعا لا حاجة إليه * وأجيب بأن فى قوله تغيرها حذف مضاف أى تغير حكمها فان الحركة مثلا تارة تشاهد فى الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركا والسكون المذكور اما حال أو وجه اعتبار وكل منها لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى إلا الموجود فالاشكال باق * لانا نقول ان فى العبارة تساهلا ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركا أو ساكنا لا الحركة ولا السكون متحركا ولا السكون ولا الكون ساكنا لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغيير للاعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتانى والذى قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلا هو التحرك أى هيئة التحرك لا نفسه لانه معنى من المعانى لا تمكن مشاهدته بخلاف هيئته فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثانى أن التغير من العدم إلى الوجود هو الحدوث فكيف يستدل بالشئ على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحدوث هو الوجود بعد عدم أو التجدد بعد عدم وهو متغير اليه لا نفس التغير الذى

لأنه لولم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال ودليل حدوث العالم ملازمته للاعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما وملازم الحادث حادث * ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود الى عدم (ش)

هو الدليل سلمنا انه هو لكن لا نسلم اتحاد الدليل والمدلول لأن الدليل هو تغير أحكام الاعراض على ما قررناه والمدلول تغير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقية فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع لكن يرد على هذا نظير ما مر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير ما مر أيضا (واعلم) أن الدليل الاول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لا أول لها وذلك أن الخصم ربما يقول لا أسلم اثبات زائد على الاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم حدوثه سلمنا ذلك فلا نسلم ملازمته للاجرام سلمنا ذلك فلا نسلم دلالته على حدوث الاجرام الملازم لها لاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لا أول لها فلا بد من ابطال ذلك * والثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث فلا يتوقف دليله وهو التغير من عدم إلى وجود أو من وجود إلى عدم على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كونه وظهوره فالحركة مثلا قبل وجودها كانت معدومة لا كامنة واثبات أن القديم لا ينعدم وذلك أنا إذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم إلى وجود ربما يقول الخصم ان الحركة مثلا لم تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كامنة فيه ثم ظهرت لزمه اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم ربما يقول الخصم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم ينعدم فنقول له أن قولك القديم ينعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لان الثاني من الاربعة الاولى يتوقف على الاربعة الاخيرة * وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لا أول لها والدليل على الاول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان جائزا والجائز لا يكون وجوده الا حادثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره * قال السنوسي وبمعرفة هذه المطالب ينجو المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اه (قوله البرهان أحد أقسام الحجة) فيه اشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب لا المفرد المراد عند الاصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعته لانه يقطع حجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لانه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وقيل من البرهة أي الهيئة لانه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لانه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا ونقليا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح (قوله العقلية) فيه اشارة الى أن الحجة قسمان نقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو اجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والسفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه

البرهان أحد أقسام الحجة العقلية وهو أقواها لأنه

التراب ينهدم والشعر ماتألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوّعة للنفس أى مورثة للقيء والسفسطة ماتألف من مقـدمات وهمية كاذبة كهذاميت وكل ميت جماد وتفصيل ذلك مشهور فى كتب المنطق (قوله لايتألف الامن مقدمات) المراد بالجمع مافوق الواحد لانه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش آخذ للمال خفية وكل آخذ للمال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لايتألف الامن مقدمتـين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة فى الحقيقة كما بين فى كتب المنطق وقوله يقينية أى كلها يقينية كمقدمات الادلة السابقة بخلاف ماإذا كانت كلها ظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسـلاح سارق أو بعضها يقينيا و بعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لآية والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان حد المعرفة) أى تعريفها وضابطها (قوله وذلك لايكفى الخ) ظاهره أن اسم الاشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقدر مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الادلة لا يكفى الخ والمراد أنه لا يكفى كفاية تامة لما تقدم أن المقلد مؤمن عاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيده) اطلاق لفظ البرهان على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لايكون الامركبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات نقلية من كتاب أوسنة فاستعمال المصنف البرهان فى جميع الصفات من استعمال اللفظ فى حقيقته بالنسبة لماعدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازه بالنسبة لها أو من عموم المجاز بأن استعمله فى كل مايفيد اليقين عقليا كان أو نقليا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على مامر فى المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه مامر من التقرير على اجرائه على طريق المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول أن المراد بالعالم فى كلامه مايشمل الاجرام والاعراض بخلافه فى كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كما فى الشارح الثانى أن الاخراج وصف للمخرج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للمخرج بفتحها أى العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبنى للمجهول أى الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عـدم فلا تتصف به الاحوال على القول بها و يطلق مجازا على التجدد بعـد عدم فتتصف به والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عـدم فان جرينا على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف فتفسـير الحدوث به ظاهر وان جرينا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أى فى قول المصنف ودليل حدوث العالم أما فى قوله لحدوث العالم فالمراد به ماسوى الله تعالى وكذا فى قول الشارح اخراج العالم كما مر (قوله لاتحد الدليل) وهو حدوث الاعراض والمدلول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالمتحد فى الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرير ذلك) أى تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر * وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل مالازم الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليـه بقول المصنف ودليل حـدوث العالم الخ و به مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صـغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية تفتقر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجته بقوله فلابد من مرجح الخ وهى الدعوى المذكورة فى قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس فى كلامه مخالفة للمصنف الا فى تقديمه دليل الصـغرى على دليل الكبرى لموافقته للطبع وتقدم الاعتـذار عن

لايتألف الامن مقدمات يقينية هو لما كان الشيخ قال أولا يجب على كل مكلف شرعا أن يعرف مايجب وكان حد المعرفة الجزم الموافق للحق عن دليل وكان ماتقدم من العقائد مجردا عن الادلة وذلك لايكفى فى عقائد الايمان لانه تقليد أخذ الآن يتكلم على برهان كل عقيدة من تلك العقائد أولا فأولا فبدأ ببرهان وجود الله عز وجل وأن برهان وجوده اخراج العالم من العدم الى الوجود والحدوث هو الطريان بعد عدم والعالم المراد به هنا الجواهر لانه استدل على حدوث العالم بحدوث الاعراض ولو كانت داخلة فى العالم لاتحد الدليل والمدلول وذلك محال وتقرير ذلك أن تقول لايخفى على كل عاقل أن السموات والارض

وماينهما ومافيهما أجرام ملازمة للاعراض التى تقوم بهامن حركة وسكون واقتصر على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم لهما ضرورية لكل عاقل وهما حادثان لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم فانه اذا كان الجرم متحركا ثم سكن فقد تغيرت حركاته من وجود الى عدم وتغيرت سكناته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكنا فبالعكس ومالم يشاهد فيه التغير فهو قابل لهما لان مايتغير مثله وما وجب لاحد المثلين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشئ لايسبقه وقد ثبت الحدوث للاعراض فيجب للاجرام واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لان وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجح بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متنافيين وهو أن يكون الوجود مثلا مساويا للعدم بنفسه راجحا بنفسه وهو محال فلابد من مرجح خارج عن ذاته ولا مرجح إلا الله عز وجل والامران الوجود والعدم والمقدار المخصوص وهو مع مايقابله والزمان المخصوص مع مايقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لولم يكن قديما لكان حادثا فيفتقر الى محدث و يلزم الدور أو التسلسل (ش) يعنى اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

المصنف فى مخالفته ذلك (قوله ومابينهما) أى كالسحاب والرياح (قوله التى تقوم بهامن حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك و بعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بانهما قائمان بها حصولا وقبولا فالذى لم يقومابه بالفعل قابل لقيامهمابه (قوله واقتصر) بالبناء للمفعول أى اقتصر القوم لا للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل فى الكلام مضاف محذوف أى على التصريح بهما فلاينافى دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله ومالم يشاهد فيه التغير) أى والاجرام التى لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتى فوق السموات أو تحت الارضين فهى قابلة لهما (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أى متى وجد الجرم وجدا فكلامه يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحا فى ذاته لان الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلازم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول مفرعا على ماسبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشئ لايسبقه وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وماصدق الشئ هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ما لازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثة) أى الاعراض والاجرام على التفصيل المار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج الا أن له صانعا وهو المطلوب وأما كونه خارجا أولا فشئ آخر والمراد بالخروج المغايرة أى لابد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم والا لكان حادثا مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لايقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدانية الآتى لا من الدليل المتقدم لان غاية ما أنتجه أن له مرجحا (قوله لولم يكن قديما لكان حادثا) وجه التلازم أن كل موجود منحصر فى القديم والحادث اذلا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم لاقديم وهو مساو للحادث وكذا يقال فى عكسه وكما لايخرج الشئ عن النقيضين لايخرج عن الشئ وماساوى نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لولم يكن قديما لكان حادثا اذلا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهى المقدمة الاولى وصغرى وهى الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهى الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الخ فحذف مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغراه وهى الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذلو كان حادثا لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقرا الى محدث ينتج انه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل أشار له بقوله و يلزم الدور الخ ونظمه هكذا اذلو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا و يلزم الدور أو التسلسل وكل منهما محال فما استلزمهما وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القديم لايتم إلا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل فى ترتيب اللوازم أن تقول لولم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث أيضا لانعقاد المماثلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدور أو التسلسل وكل من الدور أو التسلسل محال فما أدى اليه

وهو افتقار المحدث الى محدث محال فما أدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فما أدى اليه وهو كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب * واعترض القياس المذكور بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلية وليست المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساو باللازم وهنا كذلك لان لم يكن قديما مساو بالحادث اذ كل حادث يصدق عليه انه لم يكن قديما أو يقال ان المهملة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى ان كل شئ انتفى عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لو لم يكن قديما لافتقر الى محدث فذكر الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لهما بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سيأتي في الشرح فان المتبادر من تقريره انه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سيأتي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الموجود محتمل لان يكون حادثا وأن يكون قديما فلابد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخر تثبت كونه قديما الا أن يجاب بأن قوله وجب كونه قديما بعد مقدمات محذوفة فتأمل ولو قال يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله انه لو لم يكن قديما لكان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل انه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيتهما ونتيجتهما ونظمهما هكذا لو لم يكن قديما لكان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل للملازمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقيسة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لا أول لها أي ان أفرادها حادثة وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الافلاك أي السموات انها حادثة وجنسها قديم ورد عليهم بأمور منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن أفراده فاذا كانت الافراد حادثة لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا في كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضي أن لها أولا وكونها لا أول لها يقتضي انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل التربيع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم نفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية في جانب الماضي جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآنية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بأن كان كلما أخذت واحدا من الاولى وجدت بازائه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكامل وهو محال والا بأن زادت الآنية على الطوفانية فقد وجد في الاول ما لم يوجد بازائه شئ من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابله بواحد مما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في جانب الماضي فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جملتين احداهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من افرادها اثنين لا الى نهاية فتجعل الواحد من احداهما بازاء الاثنين من

وجب أن يكون قديما وبرهانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث لما تقدم أن كل حادث لابد له من محدث ومحدثه مثله فيفتقر الى محدث فان كان الامر هكذا الى غير نهاية فهو المسمى بالتسلسل

الاخرى فتكون احداهما أزيد من الاخرى قطعا ولم يلزم من ذلك انقطاع احداهما ولا المساواة للمدعى امتناعها * أجاب السعد بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجا المستغنية فى وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية المحضة كالاعداد لا انقطاعها بانقطاع الوهم فتنقطع بانقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساغ وليس معنى عدم التناهى فى العدد الوجود بلا آخر لان دخول مالانهاية له فى الوجود محال لما بينا من التطبيق بل معناه أن مامن عدد الا و يتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه دخل منها تحت الوجود الخارجى مالانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال * فان قلت هذا منقوض أيضا بمعلومات الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عددا من المقدورات مع أن كلا منهما غير متناه * أجاب السعد أيضا بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهى الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر اذ لا يمكن تناهى الممكنات فى التصور وان كان عدم تناهيها فى الوجود محالا واذا كان كذلك فى الممكنات ففى المعلومات أولى وليس معنى عدم التناهى الوجود بلا آخر لما مر (قوله وهو محال) محل كونه محالا ان لم ينته الامر الى واجب الوجود فان انتهى الى ذلك لم يكن محالا لانتفاء العلة الآتية وهى لزوم كون كل خالقا لخالقه ومخلوقا لمخلوقه وحينئذ يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحدانية الآتى (قوله لانه) أى التسلسل يؤدى الى عدم الالوهية وظاهره أن هذا هو العلة فى كون التسلسل محالا وليس كذلك بل العلة ماذكره القوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الا أن يقال اللام للصيرورة لا للعلة أو يقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ماذكروه وتقريره أن تقول لو توقف وجوده تعالى على وجود آلهة قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود مالانهاية له محال والمتوقف على المحال محال و يلزم أيضا أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو وجود آلهة قبله لانهاية لها والمتوقف على المتوقف على المحال محال لكن وجودنا ليس محالا فيلزم أن يكون الاله ليس متوقفا على آلهة قبله (قوله وذلك) أى و بيان كونه يؤدى الى عدم الالوهية وقوله أن يتوقف فاعل يتعالى كما فى بعض النسخ بمعنى يتنزه وقوله و وجود مالانهاية له محال كالعلة للتنزيه كأنه قال يتنزه توقف وجوده تعالى على وجود مالانهاية له لان وجود مالانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف فى المقام وجود البارى تعالى * هكذا قيل فى تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس بيانا لتأديته لعدم الالوهية بل الظاهر ان اللام فى قوله لانه وأن فى قوله ان يتوقف زائدتان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ و يدل لهذا مافى بعض النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبر ان وقوله ووجود مالانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه * فان قلت ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولانهاية لهما فكيف تقولون ان وجود مالانهاية له محال * قلت المحال وجود مالانهاية له بحسب المبدأ وأما مالانهاية له بحسب الآخر فموجود بمعنى انه لا ينقطع أبدا حتى لا يتجدد بعده شئ وأما كل ماوجد منه فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضين وقوله و يلزم أن يكون وجودنا عطف على يؤدى أى لانه يؤدى ولانه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير و يلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة فى بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور) مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والا فالمعدومات الممكنات لاحقائق لها فضلا عن المستحيلات لان حقيقة الشئ مابه الشئ هو هو أى مايصير به الموجود موجودا أى متحققا فى الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لاتحقق له فى الخارج (قوله توقف الشئ على ما) أى شئ من صفة ذلك الشئ انه يتوقف عليه أى على الشئ الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف زيد على عمرو المتوقف على زيد وكتوقف زيد على عمرو

وهو محال لانه يؤدى الى عدم الالوهية وذلك لانه يتعالى أن يتوقف وجوده على وجود آلهة قبله لانهاية لها ووجود مالانهاية له محال والمتوقف على المحال محال و يلزم أن يكون وجودنا محالا لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال والمتوقف على المحال محال وان كان الامر ينتهى الى عدم متناه فيلزم الدور وحقيقة الدور توقف الشئ على ماتوقف عليه وهو محال لانه يلزم عليه تقدم الشئ على نفسه وتأخره عنها

وعمرو وعلى بكر و بكر على زيد وفى بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا حاجة له
(قوله اما بمرتبتين الخ) راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد عمرا
وأوجد عمرو زيدا مثلا فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولا بمرتبتين أى
نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقية الغير له فى جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه
مفعولا على نفسه من حيث كونه فاعلا بمرتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقية الغير له فى جانب
الماضى فزيد مثلا متقدم باعتبار كونه فاعلا لعمرو وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولا لعمرو فى المستقبل فهذه
نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وزيد متأخر باعتبار كونه مفعولا لعمرو وعلى نفسه
باعتبار كونه فاعلا لعمرو فهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجده فى جانب الماضى فهذه نسبة ثانية
فمن قال كالشارح تبعا للسنوسى فى شرح المتن بمرتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة
لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو بمراتب فى أكثر وذلك كما اذا أوجد زيد عمرا وعمرو
بكرا فيلزم أن يكون زيد أوجده أحدهما فان أوجده الذى يليه وهو عمرو كان كما ذكرنا فى المرتبتين وان
أوجده الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لان زيدا باعتبار
كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا لبكر فى المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو باعتبار
كونه أوجد عمرا فهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخرا عن عمرو لان عمرا أوجده فهذه نسبة ثالثة وزيد
متأخر باعتبار كونه مفعولا لبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو والمؤثر فى بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو
باعتبار كون عمرو هو الذى أوجد بكرا أو بكر هو الذى أوجد زيدا فهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار كونه
أوجد عمرا أو عمرو أوجد بكرا أو بكر أوجده فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط بقوله
وهو محال المذكور فى جانب كل من التسلسل والدور (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) تقريره أن تقول
لو لم يكن واجب البقاء لامكن أن يلحقه العدم لكن امكان لحوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم
لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادثا لكن كونه حادثا محال
اذ لو كان حادثا لانتفى عنه القدم لكن انتفاء العدم عنه محال لما تقدم من وجوبه له تعالى فما أدى اليه وهو
كونه حادثا محال فما أدى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فما أدى اليه وهو امكان لحوق العدم له تعالى محال
فما أدى اليه وهو عدم وجوب بقائه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقائه تعالى وهو المطلوب فالمصنف
رحمه الله تعالى اختصر فى تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله لكون وجوده حينئذ الخ الذى
هو دليل لكون انتفاء القدم مرتبا على امكان لحوق العدم أى دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك ان
الاقيسة الاربعة المذكورة ترجع لقياسين الثانى منهما دليل للاستثنائية فى الاول وان الاخيرين منها
دليل الملازمة فى القياس الثانى كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا لو لم يجب له البقاء لامكن أن
يلحقه العدم لكن التالى باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالى باطل وقوله كيف
وقد سبق دليل للاستثنائية فى القياس الثانى القائلة لكن انتفاء القدم محال وقد علم مما ذكر أن القياس
الاول بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادته رحمه الله تعالى يستدل على الاشياء
بابطال نقائضها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثانى الذى هو دليل الاستثنائية فى الاول كما
علمت هكذا قرره الشيخ فى درسه وهو لظاهر خلاف ما ذكره فى الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف
هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان فى قوله
لو أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لان امتناع امكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه بالفعل من باب أولى
بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع لحوق العدم بالفعل امتناع امكان لحوقه مع ان المطلوب وهو

اما بمرتبتين فى اثنين أو
بمراتب فى أكثر من
ذلك فاذا كان الحدوث
يؤدى الى الدور أو
التسلسل المحال لزم أن
يكون محالا واذا استحال
الحدوث تعين القدم اذ
لا واسطة بينهما وهو
المطلوب
(ص) وأما برهان
وجوب البقاء له تعالى
فلانه لو أمكن أن يلحقه
العدم لانتفى عنه القدم
لكون وجوده حينئذ
يصير جائزا لا واجبا

وجوب البقاء له تعالى فلا لايتم الابامتناع امكان لحوق العدم لابامتناع لحوقه اذلا يلزم من امتناع لحوق العدم وجوب البقاء لجواز ان يكون ممكن البقاء أوواجبه حينئذ بخلاف امتناع امكان لحوق العدم فانه يصدق بامتناع لحوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذى هو البقاء وانما كان امتناع الامكان صادقا بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعنى عدم الامتناع فيصدق وجوب العدم وامكانه لا الخاص الذى هو الجائز عند المتكلمين * فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف يحمل كلام المصنف عليه * قلت هو مجاز قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه على ماهو دأبه فى العقيدة من الاستدلال على المطالب بابطال نقائضها ونقيض وجوب البقاء لاوجوبه وهو أعم من وجوب مقابله الذى هو لحوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله والجائز لايكون وجوده الاحادثا) قد يقال لانسلم اللازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى علة قديمة فيكون قديما وجوابه ان التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره * فان قيل لم يقل والجائز لايكون الاحادثا باسقاط لفظة وجوده * أجيب بأنه لوقال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذى لم يرد الله وقوعه كايمان أبى جهل أوأريد وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لايتصف بالحدوث لايقال الحدوث هو الوجود بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من الاحوال فلا يتصف بالوجود اذلا يتصف به الاالامور الوجودية لانا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما يطلق حقيقة على ماذكر أعنى الوجود بعد عدم يطلق مجازا على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال كالوجود المذكور (قوله هو برهانه أنه لوأمكن أن يلحقه العدم الخ) حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه مخالفة له من جهة انه جعل تالى القياس الثانى كونه تعالى من جملة الممكنات التى يجوز عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة فى كلام المصنف كما مر (قوله وكل ممكن لا يكون وجوده الاحادثا) فى ذلك رد على من يقول ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال فى قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحادثا (قوله و يلزم من ذلك) أى من امكان لحوق العدم له تعالى الدور أو التسلسل أى وكل منهما محال فما أدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحال عدمه لان القدم لايكون أبدا الا واجبا للقديم ولوأمكن لحوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لايكون وجوده الاحادثا ولم تتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الهية الاعلى هذه القاعدة الكلية أعنى أن كل ماوجب قدمه الخ (قوله على جهة الانكار والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أى انتفاء القدم أى لايصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والواو فى قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك فى كلام المؤلفين كما قاله السكتانى (قوله لوماثل شيأ منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائى تقريره أن تقول لولم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن كونه مماثلا لها محال اذلوماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها لان كل مثلين الى آخر ماذكره الشارح لكن كونه حادثا محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو مماثلته تعالى الشئ من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر شرطية القياس الثانى وطوى استثنائيته وأقام مقامهما قوله وهو محال فهو فى قوة قوله لكن كونه حادثا مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وأورد على الملازمة فى القياس الثانى ان اللازم على المماثلة أحد الامرين اما قدم الحادث أوحدوث القديم فكيف يجعل المصنف الحدوث وهو اللازم على الخصوص فى قوله لوماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها مع أن التماثل يقتضى التساوى

والجائز لا يكون وجوده الاحادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى و بقائه (ش) يعنى أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء و برهانه أنه لوأمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التى يجوز عليها الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و يلزم من ذلك الدور أو التسلسل فتبين بذلك ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وكيف استفهام على جهة الانكار والتعجب (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لوماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت قبل

في الاحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لو ماثل شيأ بأن كان جرما أو عرضا أو متصفا بلوازمهما لان المقصود تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولوازمهما بان لا يكون من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتهما بقرينة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما الخ فهو يفيد ان المعنى لو ماثل شيأ منها بأن يكون جرما الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلو ماثلها مولانا أي بأن كان جرما الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لما عدا كونه متصفا بالاعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفا بها بأن يكون فعله أو حكمه لاجلها فلان ذلك الغرض يفتقر الى من يخلق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الافعال فيكون حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية مأخوذة من قوله وذلك أي كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لو ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها وكل حادث ينتفي عنه القدم ينتج لو ماثل شيأ منها لانتفى عنه القدم وقوله لما عرفت قبل دليل للاستثنائية في تلك النتيجة القائلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب البقاء لا يدل بمجرده وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف في الاستدلال فهلا اقتصر عليه لانه أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما لا بالقدم على الخصوص هكذا قاله السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام (قوله لان كل مثلين الخ) بيان للملازمة في شرطية القياس الثاني كما مر (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لو قال كما قال المصنف وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لان ما ذكره معلوم مما سبق في القدم (قوله فلانه لو احتاج الى محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى محل لكن احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذكر القياس الثاني وحذف استثنائيته وذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية فالواو للتعليل * وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثاني على أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا وتعكسها الى قولك مولانا ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا جل وعز يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج مولانا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم أن الشارح حذف كبرى ذلك القياس وذكر صغراه بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله ولو احتاج الى مخصص) أي فاعل يخصصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة ان كل محتاج الى مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى مخصص فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فالواو في قوله وقد قام البرهان للتعليل أي اذ قد قام البرهان لما علمت من انه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكر فيما قبله (قوله وهي الصفات الوجودية الخ احترز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا تتصف بالقدم وغيره من السلوب وبالوجود * فان قلت ان كلا من النفسية والمعنوية من الاحوال على القول بثبوتها فما الفرق بينهما * قلت الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيام الكون

من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) لان كل مثلين يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر ويجوز عليه ما جاز على الآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه وقد وجب للحوادث اجرامها واعراضها الحدوث فلو ماثلها مولانا جل وعز لوجب له ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ويلزم الدور أو التسلسل وقد تقدم أن ذلك محال (ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة ولو احتاج الى مخصص لكان حادثا كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) تقدم ان قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه عن المحل والمخصص أما برهان استغنائه عن المحل أي عن ذات يقوم بها فلانه لو احتاج الى محل لكان صفة لانه لا يحتاج الى المحل الا الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي الصفات الوجودية كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهي الاحوال الثابتة الملازمة للمعاني

كقادر ومريد الى آخرها فلايكون مولانا صفة لان الواجب له نقيض ماوجب للصفة لانه يجب اتصافه بالمعانى والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك وبرهان أن الصفة لاتتصف بصفات المعانى ولا المعنوية ان الصفة لو قبلت صفة أخرى للزم أن لاتعرى عنها ولزم أن تقبل الاخرى أخرى اذلافرق بينهما الى غير نهاية وذلك تسلسل وقد تقدم أنه محال وأما برهان استغنائه عن المخصص بكسر الصاد وهو الفاعل فلانه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه (ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلانه لولم يكن واحدا لزم أن لايوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ (ش) يعنى أن برهان كون مولانا واحدا

قادر امثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة للذات لا لصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ماذكر (قوله كقادر ومريد) تقدم مافيه وقوله لان الواجب له نقيض ماوجب للصفة أى ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعانى والمعنوية والصفة من شأنها عدم الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فثبت أنه تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا زائد على مايفيده كلام المصنف (قوله وبرهان ان الصفة لاتتصف الخ) هذا دليل لصغرى القياس فى كلام المصنف التى اقتصر عليها الشارح ولما فات المصنف التنبيه على ذلك الدليل نبه عليه الشارح بقوله وبرهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائى وقوله للزم أن لا تعرى عنها أشار به الى القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهى أن القابل للشئ لايخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل فى لزوم التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الاخرى أخرى وهكذا الخ لكان أولى والضمير فى قوله أن لاتعرى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها أى أو عن ضدها أخذا من القاعدة المذكورة وقوله اذلافرق بينهما أى للمماثلة بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسى لهما (قوله وقد تقدم أنه محال) فيه نظر لان الادلة انما قامت على استحالته فى الحوادث لافى القديم كما هنا وأيضا فالقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لايلزم أن يكون لكل شئ ضد لجواز أن يكون مقابله عدما وتفيا سلمنا ذلك لكن لانسلم امتناع الخلو عن الشئ وضده بل يجوز ذلك كما فى الماء والهواء فانهما خاليان عن الالوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان الاولى ان يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلايخلوا ماأن تكون المقبولة مثلها أوضدها أو خلافها والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلها يوجب لها حكما مثل ماتوجبه هى لمحلها فيكون العلم عالما والقدرة قادرة والحياة حية والبياض أبيض وهكذا وذلك محال ولان المثلين متساويان فى الحقيقة فلا مرجح لجعل أحدهما محلا والآخر حالا دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكم ذلك الضد لان الضدين متنافيان فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال والاتصاف بخلافها الذى ليس بضد يلزم عليه عموم الجواز فى كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض وغير ذلك مماهو بديهى البطلان وأيضا فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بشئ عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا والآخر حالا دون العكس (قوله فلانه لولم يكن واحدا الخ) تقدم أن الوحدانية تستلزم خمسة أشياء نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات والصفات والمنفصل فى الافعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لولم يكن واحدا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجد سواه لزم أن لا يوجد شئ من العالم الخ أما فى الاول فلان أوصاف الالوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الالوهية أو بالبعض دون البعض والاقسام كلها مستلزمة للعجز المستلزم لعدم وجود شئ من العالم أما الاول فلان كل جزء يكون الها فيلزم التمانع كما فى تعدد الالهين الآتى وذلك مؤد للعجز المستلزم لما مر وأما الثانى فلانه يلزم منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الاجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم ما مر هذا اقناعى والافيلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألاترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلا لاتقوى كل شعرة منه على حمل مايحمله المجموع فالاولى ابطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم أن تكون القدرة مثلا متجزئة كما فى قدرتنا فانها قائمة بكل جزء من أجزائنا وأما الثالث فلانه لا أولوية لبعض الاجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أوصاف الالوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر وأما فى الثانى فلان النظير اما أن يخالف فى الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للعجز المستلزم ما مر أما الاول فلان الارادتين اما أن تنفذا أولا فان نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لايعقل فاذا يجب عدم

نفوذهما

نفوذهما معا وحينئذ فاما أن يتعطلا معا أو أحدهما فان كان الاول لزم عجزهما وان كان الثانى لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة * وأما الثانى فلان الارادتين قد يتوجهان الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذ فيه الارادة(٢) واحد وحينئذ فاما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فان نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمماثلة وان لم تنفذ فيه لزم عجزهما * وأما فى الثالث فهكذا وأما فى الرابع فلانه لو صح أن يكون لغير مولانا سبحانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا له تعالى لعموم قدرته وحينئذ اما أن يحصل اتفاق أو اختلاف ويأتى ما سبق وأيضا لو كان لغير المولى تأثير فى ممكن ما لزم عجزه تعالى فى ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه فى سائر الممكنات لتساويها وذلك محال لما مر من ثبوت قدرته تعالى * فان قلت هذا التقرير لم يعلم منه نفى الكم المتصل فى الصفات أعنى وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وارادتان الى آخر السبع فيقتضى ذلك عدم أخذه من دليل المصنف * قلت لما كان يؤخذ منه وحدانية صفتى التأثير أعنى القدرة والارادة فقط للزوم التمانع فيهما دون غيرهما من بقية السبع اذ لا مانع من تعدده عقلا لم تعرض له فى تقرير ذلك الدليل ووجه أخذ وحدانية الارادة منه مع أن العجز اللازم للتمانع ضد القدرة لا الارادة أنه لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المؤدى للتمانع لتعطلت القدرة ولو تعطلت القدرة لزم العجز المستلزم ما مر من عدم وجود شئ من العالم أو يقال المراد بأخذه منه أن دليل التمانع يجرى فيها على تقدير تعددها كما يجرى فى القدرة وان كان اللازم عند تعطل احدى الارادتين وجود ضدها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود شئ من العالم بواسطة ما مر لا وجود العجز ويمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنا مأمورون بعدم اثبات تعدد القديم ما أمكن وانما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة رجعنا للاصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلجئ الى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها لو تعددت فاما أن تعدد بتعدد متعلقاتها أولا فان كان الاول لزم أن يدخل فى الوجود صفات لا نهاية لها عددا والدخول فى الوجود يقتضى تميز الداخل فى نفسه وعدم النهاية يقتضى عدم التميز وذلك تناقض وان كان الثانى لزم ترجيح بعض الاعداد كعشرة على بعض فيفتقر فى تعيين بعضها الى مخصص وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها * واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على وجه الاجمال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان للزم عجزه لكن لزوم عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزوم أن لا يوجد شئ من العالم لكن عدم وجود شئ من العالم محال فما أدى اليه وهو عجزه محال فما أدى اليه وهو كونه له ثان محال فما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية القياس الاول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثانى واستثنائيته وذكر تاليها بقوله للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطيته واستثنائيته وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شئ الخ (قوله لا نظير له فى الالوهية) هذا ظاهر فى نفى الكم المتصل والمنفصل فى الذات وفى معناه الكم المنفصل فى الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفى مؤثر فى فعل من الافعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثان) أى فى الالوهية وقوله وذلك أى عدم وجود شئ من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة * قال فى الخلاصة * لفاعل الفعال المفاعله * فان قلت لا يلزم من وجود إله ثان عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسيما للآخر فيختص أحدهما بالسماء والآخر بالارض مثلا فيتصرف كل فى قسم وحده * قلت هذا تخصيص من غير مخصص اذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به فان فرض أن هناك مخصصا لهما لزم أنه حاكم عليهما وأنهما حادثان * فان

لا نظير له فى الالوهية أنه لو كان معه ثان لزم أن لا يوجد شئ من العالم للزوم عجزه حينئذ وذلك محال لانه خلاف الحس والعيان

(٢) قوله الارادة واحد هذه العبارة مختلة ويجب أن يكون الصواب فيها فلا يمكن ان تنفذ فيه الارادتان يدل على ذلك ما بعدها اه مصححه

قلت يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما * قلت لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف فى مقدور الآخر ومراده وهو محال التمانع كما مر (قوله و بيان ذلك) أى بيان الملازمة فى القياس المذكور وانما احتاج الى ذلك مع أنه علمها بقوله لزوم عجزه لان فى ذلك التعليل قصورا كما سيأتى فلا تتضح به الملازمة أتم اتضاح ومحط البيان قوله فلو قدر الخ وقوله حينئذ أى حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الاله للزم عند اتفاقهما على ايجاد شئ معين توارد قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل ممكن وتواردهما عليه يؤدى الى عدم وجوده لانه اما أن يوجد بهما معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين وكل منهما محال واما أن يوجد باحداهما فيلزم عجز الاخرى و يلزم منه عجز المؤثرة للتماثل واذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كما سيأتى و يقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله فلو قدر موجود الخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظير فى الالوهية لان الموجود صادق بالقديم والحادث غير أنه يخرج عنه الكم المتصل فى الصفات (قوله من تحصيل الحاصل) أى ان كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الاثر الواحد أثرين أى سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله لان المسئلة الخ) علة لمحذوف تقديره وانما لزم ما مر من كون الاثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لا نسلم كون الاثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض فى شئ لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لان الفرض أن قدرة كل من الالهين عامة التعلق فتتوجه قدرة كل منهما لكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما لما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين (قوله فلا بد من عجزهما) تفريع على ماقبله من لزوم تحصيل الحاصل أى كون الاثر الواحد أثرين وكان الاولى أن يجعله مقابلا له بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ أو عجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله ان لم يوجد بهما أى ان فرض أنه لم يوجد بهما وقوله ان وجد بأحدهما أى ان فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أى فما أدى اليه من عجزهما أو عجز أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الاثر الواحد أثرين محال فما أدى اليه وهو كونه معه تعالى ثان فى الالوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقد تم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن استحالة الحوادث أو لكن عدم وجود شئ من العالم محال وقوله لانه خلاف العيان دليلها (قوله واذا استبان) أى بان بيانا تاما فالسين والتاء زائدتان (قوله فع الاختلاف أبين) أى لانه ان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين والا لزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعلقت قدرة أحدهما بوجود زيد والآخر بعدمه فلا يخلوا اما أن يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع النقيضين أولا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه و يلزم منه عجز من نفذت ارادته للمماثلة و يقال لهذا برهان التمانع وهو المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقدم تقريره بأوضح من هذا وأما ماذكره الشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر والمراد بالفساد فى الآية عدم الوجود أى لم توجد أسواء اتفقت الآلهة أو اختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية لا عقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية على سبيل التقريب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الاول (قوله والا لزم ماتقدم) أى من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين ان أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معا فان أثرت فيه الحادثة فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المماثلة واذا عجز فى هذا الممكن فكذا فى سائر الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شئ من العالم وهو محال (قوله لا توجد الافعال الاختيارية عندها لا بها) أى فالعبد ليس له فى فعله الا مجرد الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وان شئت قلت هو

تعلق

و بيان ذلك أنه تقدم وجوب عموم قدرة الله تعالى بالممكنات فلو قدر موجود له من القدرة على ممكن ما مثل مالمولانا جل وعز لزم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شئ من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما أو من عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر و يلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لزم عجزهما فى هذا الممكن لزم عجزهما فى سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف العيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فع الاختلاف أبين و بهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا فى شئ من أفعالنا والا لزم ماتقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو الله وحده والقدرة توجد الافعال الاختيارية عندها لا بها كالنار بالنسبة للاحراق والله الموفق

تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتبارى لا يقال انه مخلوق لله تعالى كما تقدم وانما أوخذ بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوباله بل المكسوب له الحركة فقط لان زهوق الروح ناشئ عن تلك الحركة وأثرلها فهو ناشئ عن مكسوب به وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسبا كذلك تعلقت به قدرة الله تعالى خلقا فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها له على مامر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازا من اطلاق المصدر على اسم المفعول واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثرا بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير فى فعله لما صح أن يثاب أو يعاقب على غير فعله كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثلا ولما صح أن يمدح أو يذم على ذلك الفعل لانه ليس فعله ويلزم أن يكون للعباد حجة فى الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأجاب أهل السنة بان الله يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل والثواب بمحض فضله والعقاب بمحض عدله فجعل الافعال أمارة شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلق له ولوشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة والشخص قد يمدح على غير فعله كمدح زيد بجماله وحسن خلقه (قوله وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) انما جمعها فى دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها واتحادها فى كون كل صفة معنى وتقريره فى القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فما أدى اليه على التدريج محال وفى الارادة أن تقول لو لم يتصف بالارادة لاتصف بضدها وهو الكراهية لكن اتصافه بضدها محال اذ لو اتصف بضدها لما اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وفى العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لاتصف بضده الذى هو الجهل لكن اتصافه بضده محال اذ لو اتصف بضده لما اتصف بالارادة ولو لم يتصف بالارادة لما اتصف بالقدرة ولو لم يتصف بالقدرة لاتصف بضدها الذى هو العجز ولو اتصف بضدها لما وجد شئ من الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وكذا يقال فى الحياة فالاستثنائية من كل محذوفة لظهورها واعترض قوله لما وجد شئ من الحوادث المذكورة فى تلك الادلة بان هذه الملازمة ممنوعة لانه لا يلزم من انتفاء صفات المعانى عدم وجود شئ من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة وارادة وعلم زائدات على الذات واما لكون موجدها علة أو طبيعة كما يقوله الطبائعيون ومن فى معناهم واذا لم يلزم من نفى تلك الصفات نفى الحوادث لم تنتج الادلة المذكورة كونه تعالى متصفا بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى ولذا رتب فى الكبرى عدم وجود شئ من الحوادث على عدم المعنوية التى توافق المعتزلة على ثبوتها لا على عدم المعانى وأجيب بان القول باثبات المعنوية دون المعانى كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وارادة وعلما وذلك لا يعقل وكذا القول باثبات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكترث المصنف برده وأيضا فكلامه هنا مبنى على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يرد عليه ما ذكر حتى يحتاج لرده واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها ماعدا الحياة أما الوجوب والوجود فأشار اليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها أى تحققها فى نفس الامر لا فى الخارج والا ورد صفات السلوب فانها واجبة وليست موجودة خارجا وأما عموم التعلق فأشار اليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة فلانه لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلا على ارادته تعالى ذلك الأثر وأن الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم والاتصاف بالقدرة والارادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه محال فاذا وجود حادث أى حادث كان متوقف على اتصاف محدثه بهذه الصفات اذ لو انتفى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة

منتج لتلك المطالب لأنه ينتج أوجو بها صراحة و يلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله لزم العجز) أى لكن عجزه تعالى محال اذلو كان عاجزا لما وجد شئ من الحوادث لكن عدم وجود شئ من الحوادث محال فبطل ماأدى اليه على التدريج كما مر وقوله ولوانتفت الارادة لانتفت القدرة أى لكن انتفاء القدرة محال اذلو انتفت القدرة لاتصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر مامر وقوله لانتفيا أى لكن انتفاؤهما محال الى آخر مامر وقوله لما تقدم من التوقف أى من توقف الصفات المذكورة عليها وفى بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات على الحياة وكونها شرطا فيها معلوم فى الشاهد بالضرورة فيلزم فى الغائب أن يكون كذلك لوجود اطراد ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به الحقائق غالبا كما قاله السكتانى (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب لشرفه وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لايكون الامركبا من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم أنه يلزم من ثبوت هذه الثلاثة أعنى المعانى ثبوت لوازمها وهى المعنوية فتكون ستة و يلزم من ثبوت الستة استحالة أضدادها فهذا الدليل أنتج اثنتى عشرة صفة (قوله وأيضا لولم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها) لان كل حى قابل للاتصاف بها والقابل للشئ لايخلو عنه أو عن ضده لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقترانى من الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى محال فهى محالة وانما أخر هذا الدليل العقلى عن الشرعى لضعفه لانه لايلزم من كون الشئ نقصا فى الشاهد أن يكون نقصا فى الغائب ألاترى ان عدم الزوجة والولد نقص فى الشاهد كمال فى الغائب وأيضا فهذه الصفات ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه المخلوقات بخلاف الصفات السابقة كما مر (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لايحتج بها على الخصم وهو المعتزلى لانها غاية ماتدل على سمعيته تعالى و بصريته وهذا لانزاع فيه بيننا و بينه لانه يسلم أنه تعالى سميع بصير لكن بذاته لا بسمع و بصر زائدين عليها كما هو محل النزاع ولادلالة فى الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال بها ملاحظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ماتفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميعا ذات ثبت لها السمع زائدا عليها و بصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال فى الكلام لان من لم يقم به وصف لايشتق له منه اسم فلا يقال قائم ولاعاقل الالمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة لكن لهم أن يقولوا ماذكرتم هو مقتضى اللغة ولم نخالفه الا أن الدليل العقلى منع من قيام تلك الاوصاف بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد ذوات قدماء لا ذات وصفات (قوله وكلم الله موسى تكليما) أى أسمعه كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه الله به وخص باسم الكليم لكون كلامه له بلاواسطة كتاب ولاملك بخلاف غيره أى من أهل زمانه فلا ينافى أن سيدنا محمدا ﷺ كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لاهل زمانه أو يقال خص بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد ﷺ فانه لم يقع له ذلك الا ليلة المعراج واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعى بانه يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعى موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول وهى متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى وأجيب بان تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على مايدل عليه القول من صدق الآتى بها وليس معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على مايدل عليه الكلام فانه لادلالة فى ذلك على كون المشير متكلما أو أبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس فى الاشارة مايدل على

لزم العجز فلا يتأتى معه تأثير ولوانتفت الارادة لانتفت القدرة ولوانتفى العلم لانتفيا ولوانتفت الحياة لانتفى الجميع لما تقدم من التوقف (ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والاجماع وأيضا لولم يتصف بها لزم أن يتصف باضدادها وهى نقائص والنقص عليه تعالى محال (ش) الكتاب القرآن وهو قوله تعالى وهو السميع البصير وقوله تعالى اننى معكما أسمع وأرى ونحو ذلك وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى

والسنة فنها أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع اتفاق العلماء على ان الله سميع بصير متكلم وأيضا لو لم يكن سميعا بصيرا متكلما لكان أصم أعمى أبكم وذلك نقص والنقص عليه تعالى محال لاحتياجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وهو محال (ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا فى حقه تعالى فلانه لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا أو استحال عقلا لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا وذلك لا يعقل (ش) الممكن هو الجائز فى اصطلاح المتكلمين وهو ما يصح فى العقل وجوده وعدمه ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فلو وجب عليه شئ من الممكنات كالثواب مثلا عقلا أو استحال فى حقه كالكفر والمعاصى عقلا

واحد منهما فتنزيل المعجزة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم الدور (قوله والسنة فنها الخ) هكذا فى بعض النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فنها و يقول والسنة أحاديث عطفا على الكتاب والقرآن كما فى بعض النسخ وفى بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالسنة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضا وفى بعضها المراد بالكتاب القرآن والسنة بالجر عطفا على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أى الاحتياج يستلزم حدوثه وهو أى الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزا) سيأتى فى الشارح أن الممكن هو الجائز فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائز جائزا أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تهافت الا أن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدور كالحركة و بالجائز المحكوم به على الفعل نفس الفعل أى تعلق القدرة بالمقدور لان المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أى المقدور جائزا أى مستويا ثبوته وعدمه فتغايرا وان كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائز (قوله لو وجب عليه تعالى شئ الخ) أى لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لابد من وجوده لا نقلب الخ فغاير المقدم التالى والمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فانهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى و باستحالة الرؤية مثلا لانقلب الممكن الخ وذلك لان وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحمودا لذاته بمعنى ان الحسن صفة نفسية له كما ان استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذموما لذاته بمعنى ان القبح صفة نفسية له واذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم اذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أى لا يصدق به العقل ولا يقبله اذا نظر فيه وليس المراد انه لا يتصوره العقل لان العقل يتصور المحال اذ الحكم على الشئ فرع عن تصوره فلو أريد ذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا فى قوة الاستثنائية القائلة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى اليه بقى انه يرد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضى ان استحالة الانقلاب أمر ضرورى مع انه نظرى وذلك لان امكان الممكن صفة نفسية له ومن المعلوم ان الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الامكان الذى هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال فى اتصافه بالاستحالة الا أن يقال معنى قوله وذلك لا يعقل أى بعد الدليل (قوله فى اصطلاح المتكلمين) احترز بذلك عن الممكن فى اصطلاح المنطقيين فانه يطلق بازاء معنيين أحدهما هذا و يسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة ممتنعة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثانى غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة ممتنعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاول واجب والثانى واقع والثالث جائز غير واقع وقوله ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فيه رد على من يقول ان الممكن وان صح وجوده وعدمه لكن العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شئ من الممكنات) أى لذاته فلا ينافى ما مر من وجوب اثابة المطيع وتعذيب العاصى بمقتضى الوعد * واعلم ان الوجوب يطلق على توجه الامر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر وكلا المعنيين مستحيل فى حقه تعالى اتفاقا اذ لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يلحقه ضرر بترك شئ و يطلق على ما اقتضت الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون ان كلا من الصلاح والاصلح اشتمل على حسن ذاتى يقتضى فعله ولا بد وان كان الفعل جائزا وسيأتى رد مذهبهم (قوله كالكفر والمعاصى) أى خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالتهما عليه تعالى لعدم الامر بهما فليسا مرادين له تعالى لان الامر يستلزم الارادة بل هما واقعان بقدرة العبد بناء على انه يخلق أفعال نفسه

لا تقلب الممكن واجبا لا يتصور فى العقل عدمه أو مستحيلا لا يتصور فى العقل وجوده وذلك محال لانه قلب للحقائق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب فى حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

(ش) هذا هو النوع الثانى مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب فى حقهم ثلاث صفات وهى الصدق أى كون جميع ما بلغوه عن الله موافقا لما فى نفس الامر والامانة وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جميع ما أمرهم الله

عندهم (قوله لا تقلب الممكن) أى لذاته واجبا أى لذاته فان ذلك هو الذى لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمعقول (قوله لانه قلب للحقائق الخ) أورد عليه أمران * الاول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينافى الامكان بالذات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتيا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما مر من مراعاة الحكمة فهو عرضى بخلاف الامكان فانه وصف ذاتى له لا يفارقه ورد بأن ذلك مبنى على وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى وهو باطل بالادلة المقررة فى محلها التى منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى فلم يبق الا انه واجب لذاته فيلزم ما مر من قلب الحقائق ويعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافا للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوى * الثانى انه يجوز أن يقلب الله بعض الناس حمارا أو جمادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل * وأجيب بأن الكلام ليس على عمومه بل مختص بقلب الحقائق الثلاثة أعنى الواجب والجائز والمستحيل بعضها الى بعض بأن ينقلب الجائز واجبا أو مستحيلا كما هنا أو الواجب جائزا أو مستحيلا أو المستحيل واجبا أو جائزا أما قلب بعض أفراد الجائز الى بعض فليس بمستحيل (قوله وأما الرسل) عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره أما البارى جل وعز فيجب فى حقه و يستحيل و يجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك ربما أدى الى اثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها عمن هى له فانه ورد أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم فى عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولاختلاف الاحاديث فى عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم وروى أحمد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الانبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كعب الاحبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الانبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل أو جريا على الترادف كما مر * فان قلت أى فائدة فى ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع ان الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم * قلت فائدته انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا تحصل مع الاجمال وأيضا فالتفصيل هو المطلوب فى عقائد الايمان فلا يكتفى فيها بالاجمال (قوله فيجب فى حقهم) مراده بالوجوب ما يعم الشرعى وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعى وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم فى حكاية الكلام المتعلق بأمور الدنيا كقام زيد وجاء عمرو وهذا داخل فى الامانة فيكون دليله شرعيا الثانى صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعى أيضا الثالث صدقهم فى دعوى الرسالة ودليله عقلى بناء على ان دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وضعى بناء على ان دلالتها عليه وضعية أى تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سيأتى أو عادى بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعى أو عادى أى مستنده الشرع أو العادة الجارية بأن تلك المعجزة علامة على الصدق لا عقلى على الصحيح وكذا يقال فى المستحيل فما وجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك الغير على ما مر (قوله الصدق) أى فى دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى أما غيره فداخل فى الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لافراد كل لانا نقول قد تقدم غير مرة ان خطر الجهل فى هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهى كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معنى قول بعضهم هى اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم و بواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة فى النفس تمنع صاحبها من ارتكاب

بإيصاله إليهم لم يكتموا منه حرفا (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهي تحريم أو كراهة وكتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (س) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة وهي الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس الامر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الامانة والكتمان ضد التبليغ (ص) ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الاقسام الثلاثة المطلوب معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم فاحترز بالاعراض عن صفات الالوهية فلا تجوز على الرسل لان الحادث لا يتصف بالقديم خلافا للنصارى قبحهم الله تعالى في قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احترازا عن صفات الملائكة فانها لا تجوز عليهم وقوله التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية احترازا عما نهي عنه كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالامراض ونحوها ونحو المرض النكاح والاكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة

المنهيات أي لا يتصور أن يكون عند الله الا كذلك فهي حينئذ عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها نظر الى أن الامانة يعتبر فيها محلها أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيها فان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الامانة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله بإيصاله اليهم) احترز بذلك عما أمرهم الله بكتمانه فيجب عليهم فيه الكتمان فان في الاسرار الالهية ما لم يؤمروا بتبليغه بل بكتمانه وهو داخل في الامانة وما خيرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء فما بلغهم عن الله تعالى ثلاثة أقسام كما علمت (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بهما ما يشمل خلاف الاولى على القول بأنه غيرها فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها * لا يقال ان ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية * لانا نقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان قيل انه ثبت أنه ﷺ توضأ مرة مرة ومرتين مرتين وانه بال وشرب قائما وهي كلها خلاف الاولى أجيب بأنه صدر منه ذلك للتشريع اي ليبين ان النهي ضعيف لا شديد (قوله وكتمان شيء) عمدا كان أو سهوا وان كان الكتمان عمدا داخلا في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر لما في نفس الامر أي للنسبة التي في نفس الامر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية (قوله من الاعراض البشرية) أي الاحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدو بشرتهم أي ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له ﷺ ولا ينافي ذلك قوله ﷺ أنا أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني أي يخلق في قوة الطاعم والشارب أو يطعمني ويسقيني من طعام الجنة وشرابها لانه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لاجل التأسي به ﷺ ومعنى قوله عند ربي أي ملاحظا جلال ربي وقلبي متعلق به أو في كنف ربي وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالاعراض عن صفات الالوهية) أي لان الاعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى اعراضا (قوله قبحهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الاول (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزء الاله وهو العلم بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت ومرادهم باللاهوت الاله أي بعضه وبالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الذكورة والانوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الاكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافا لجهلة العرب الذين يزعمون ان الرسول لا يكون الا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازا عما نهي عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لان الاحتراز عن ذلك مستفاد من الامانة والصدق اذ انتفاء الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه من الامانة فيصير في الكلام حينئذ تكرار فالاحسن أن يقال احترازا عن عدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروءة كالاكل على طريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الامة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المني لا من الشيطان بل من امتلاء الاوعية مثلا فجائز عليهم ومثلهم في ذلك كل من ورث مقامهم من أممهم وكان الاولى أن يقول كالنكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله لو لم يصدقوا) أي بأن كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وانما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نحمله على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم صحة الملازمة حينئذ اذ لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق

ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله انما هو باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن الكذب باطل فبطل المقدم وهو عدم الصدق فثبت نقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله للزم الكذب في خبره أي الحكمي المنزل منزلة الخبر الحقيقي وقوله لتصديقه تعالى لهم أي اخبار عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسلا مبلغين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة في الشرطية ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدقه المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك فيقول دليلي أن الملك يخالف عادته بأن يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عني فالمعجزة التي يظهرها الله على أيدي الرسول كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبني على القول بأن مدلول المعجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر كذبه تعالى في خبره أما على القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة في نفس الامر الكذب في خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللازم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله (قوله النازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضي أن دلالة المعجزة على الصدق وضعية لانه نزلها منزلة القول وهو انما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد أن دلالتها عقلية أي انها تدل عقلا على صدق الآتي بها لان الله تعالى ما أوجد ذلك الخارق على يد الرسول الا مريدا تصديقه به ورد ذلك بأن ذلك ليس بلازم عقلا لان ايجاد الله ذلك الخارق لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا عن ارادة التصديق والصحيح كما مر أن دلالتها عادية لا يقال الامر العادي يجوز تخلفه عن المعجزة لانا نقول عدم جواز التخلف لا ينافي كون ذلك الامر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شئ عدم جواز تخلفه عقلا ألا ترى ان كون الجبل حجرا أمر عادي ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهبا بمعنى ان الله تعالى لو خلقه ذهبا من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فلو لم يجعل المولى المعجزة دليلا على الصدق لم يلزم عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللازم عقليا بل يجوز أن يكون عاديا كما علمت (قوله في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه الخ) وأما ما عدا ذلك فهو داخل في الامانة كما مر (قوله التي خلقها الله تعالى) اعترض بأنه سيذكر من المعجزات عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا أن يجاب بأن المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدي) يطلق التحدي على دعوى الرسالة لفظا أو حكما كتلبسه بمنصب الرسالة فان الخوارق التي ظهرت على يده ﷺ بعد الرسالة لم تقارن دعواها لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب ويطلق على دعوى كون الخارق دليلا على الصدق وهو الذي يقتضيه كلام الشارح الآتي لكن الاول أولى كما سيأتي ويطلق على طلب المعارضة وعليه فلا يسمى معجزة الا القرآن اذ لم تطلب المعارضة الا به قال تعالى فأتوا بسورة من مثله قل فأتوا بعشر سور مثله قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية وهذا أخص من الثاني والثاني أخص من الاول (قوله فلو جاز الكذب في حق الرسل) بأن لم يكونوا رسلا في نفس الامر (قوله والكذب على الله محال) أي لان خبره تعالى لا يكون الا على وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا وبيانه أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق علمه وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا بالخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق واجبا واذا وجب الصدق استحال ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلية الكذب لكان واجبا له لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه

النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني (ش) هذا هو الدليل على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك الى الخلق * وحاصل هذا البرهان أن المعجزات التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل وهي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة تتنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني فلو جاز الكذب في حق الرسل لجاز الكذب في حق مولانا جل وعز لان تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال

تعالى بعلم مالا يتناهى وكون العالم بالشئ يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة * فان قلت إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم فلا يلزم العلم من الصدق * قلت الكلام فى الخبر المنسوب للمولى ولا شك أن ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه تعالى محال وهذا الا ينافى أن الكذب بجامع العلم حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله لانه زيادة ونقص) أى زيادة على ما وقع ونقص عنه وظاهر أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون بغيرهما كأن يخبر عن شئ لم يقع أصلا فكان الاولى أن يقول لانه نقيضة الا أن يقال مراده بالزيادة الزيادة على ما فى الواقع ونفس الامر أعم من أن يكون بزيادة ألفاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة أى عدم الكمال وهو من عطف اللازم على الملزوم لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل لزيادتها (قوله كنبع الماء) أى حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر ﷺ باحضار ماء فاحضر ووضع يده فيه والاصح أنه ايجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا معجزة لا يصح الا بناء على التفسير الثانى للتحدى أعنى دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لا على الاول أعنى دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ونحوه) كالشعوذة أى خفة اليد ويقال الشعبذة ويقال لها أيضا أبو مسلى لانها تسلى الناس على أشغالهم وذلك كما يفعله الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وانما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو ما يتقدم الخ) هذا معناه فى الاصطلاح أما فى اللغة فهو التأكيد والتأسيس من رهصت الحائط قويته وأسسته (قوله وهو ما يتقدم بعثة الانبياء) أى سواء قام بالنبى أم بغيره كالنور الذى ظهر فى جبين عبد الله رضى الله تعالى عنه والد نبينا ﷺ وكالامور التى كانت تراها أمه رضى الله تعالى عنها حين حملها به ﷺ (قوله أى لم يدعوها دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدى دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف فى شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المعجزة الا بناء على ما ذكره من أن الولى لا يتحدى بالكرامة وهو أحد قولين فى المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية ويتحدى بالكرامة أى يدعيها دليلا على صدقه فيقول أنا ولى الله تعالى وآية ولايتى أن ينفلق البحر مثلا ويعلم أن نفسه ولى بخلق علم ضرورى له بذلك وحينئذ فلا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف المعجزة المذكور شاملا للكرامة فان كلا أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى أى دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو فسر التحدى بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المعجزة على كل من القولين المذكورين * والحاصل أن الامر الخارق للعادة ستة أقسام المعجزة وهى المقارن لدعوى الرسالة أى الذى يظهر بعد دعواها وان لم يقل آية صدق هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهى ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة مثلا والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرا به والاهانة وهو ما يظهر على يده تكذيبا له كتفل مسيلمة الكذاب فى عين أعور فعميت الصحيحة (قوله واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذى أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته * واعلم أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غير نبى أما اذا كان المعارض نبيا فلا يضر فى كون ذلك الخارق معجزة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن التالى وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الخيانة فثبت ضده وهو الامانة ولما كانت الملازمة فى الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم الخ أى فيكون جميع ما يصدر عنهم مأمورا به من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يأمر بالفحشاء ولم يبين

لانه زيادة ونقص وتعالى الله عن النقائص وقوله فى حد المعجزة أمر يتناول الفعل كنبع الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتاد فانه يستوى فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه واحترز بقوله مقرون بالتحدى مما لم يقارنه تحد كالارهاص وهو ما يتقدم بعثة الانبياء وكرامات الاولياء فانهم لم يتحدوا بها على أحد أى لم يدعوها دليلا على صدقهم واحترز بقوله مع عدم المعارضة من أن يقول آية صدقى كذا فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك

(ص) وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام

لان الله تعالى قد أمرنا
بالاقتداء بهم فى أقوالهم
وأفعالهم ولا يأمر الله بفعل
محرم ولا مكروه وهذا
بعينه هو برهان وجوب
الثالث

(ش) أى الدليل على
وجوب الامانة للرسل
أنهم لو خانوا بفعل محرم
أو مكروه لكنا
مأمورين بالاقتداء بهم
فيه وكوننا مأمورين
بالمحرمات أو المكروهات
لا يصح شرعا لقوله تعالى
قل ان الله لا يأمر بالفحشاء
فيكون فعلهم كذلك
لا يقع وأما كوننا مأمورين
بالاقتداء بهم فى أقوالهم
وأفعالهم سوى ما ثبت
اختصاصهم به فدليله
كتاب الله تعالى قال
تعالى فى حق نبينا محمد
ﷺ قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعونى يحببكم الله
وقال تعالى واتبعوه لعلكم
تهتدون وقال تعالى
ورحمتى وسعت كل شئ
فسأكتبها للذين يتقون
ويؤتون الزكاة والذين
هم بآياتنا يؤمنون
الذين يتبعون الرسول
النبى الأمى الى غير ذلك
فقد علم من دين الصحابة
ضرورة اتباعه ﷺ
دون توقف

بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لان الشارع نهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون فى حال كونه منهيا عنه طاعة أى مأمورا به لان كون الشئ الواحد منهيا عنه مأمورا به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعى فيكون الدليل المذكور شرعيا لا عقليا فتسميته برهانا على طريق التسامح لانه لا يسمى برهانا حقيقة الا ما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان الصدق المتقدم فانه عقلى بناء على الضعيف من أن دلالة المعجزة عقلية ولذا قال فى الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصى شرعا لكن لما كان هذا الدليل قويا أشبه ما مقدماته عقلية فعبر بالبرهان واعترض بعضهم على الملازمة فى الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة اذ لا يلزمنا اتباعهم الا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لا فى جميع ما يفعلونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أقوالهم وأفعالهم ما عدا الجبلية وما كان غير جبلى فنحن متعبدون به عموما كما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهيا عنه لانقلب طاعة وهو ظاهر (قوله لان الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذه الامة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره ﷺ كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الا أن يجاب بأنه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شئ أى ما لم يرد ناسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وغيرها على سبيل التوزيع أى كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيها صح ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة فى وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفى فى ذلك بكون الاصل مساواة الانبياء فى الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى يثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لا أصل الاقتداء حتى يكتفى فيه بالاصل المذكور (قوله فى أقوالهم وأفعالهم) أى وتقريراتهم أى سكوتهم على الفعل اذ لا يقرون أحدا على خطأ أو أن مراده بالافعال ما يشمل التقريرات والمراد بالافعال ما عدا الجبلية كالقيام والقعود والمشى لانا لم نتعبد بها كما مر (قوله لكنا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لان الملازمة فى كلام المصنف بين الخيانة وانقلاب المحرم أو المكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات والخطب يسير لان كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب وقوله وكوننا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم فى المحرمات أو المكروهات باطل وقوله لقوله تعالى دليل لها وقوله أما كوننا مأمورين الخ بيان للملازمة فى الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه اشارة الى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للمكلف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام فى أقواله وأفعاله حتى يثبت أنها من خصائصه ﷺ والباء فى قوله به داخلة على المقصور أى سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أممهم كنكاح أكثر من أربع حرائر لنبينا ﷺ (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الامة فالاستدلال بالاية ظاهر وان كان لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوما قالوا يا رسول الله انا نحب الله فانزل الله قل ان كنتم تحبون الله فالاستدلال بها من جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبته تعالى توجب اتباع حبيبه ﷺ فى جميع الامة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال فى كل خطاب لاول الامة (قوله فقد علم من دين الصحابة) أى طريقتهم وعادتهم وكان الاولى عدم التفريع لان هذا دليل ثان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أى متى أمرهم بفعل شئ امتثلوه وهذا بالنظر للغالب والا فقد وقع منهم التوقف كما وقع فى غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر فى رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القدح وشرب فشربوا وكما وقع فى غزوة الحديبية أنه

صلى

على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات وان أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما بالنظر اليمن حيث عوارضه فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لان المباح لايقع منهم الاعلى وجه يكون قربة وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك به منزلة وقوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث أراد بالثالث التبليغ وذلك لانهم لولم يبلغوا لكتموا ولو كتموا لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في الكتمان والكتمان محرم ملعون فاعله والله تعالى لا يامر بمحرم ولا مكروه فلا يقع منهم وهذا معنى قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

ﷺ أمرهم بالنحر فلم ينحروا الابعد فعله ﷺ وذلك انه ﷺ قال لهم قوموا فانحروا واحلقوا قال الراوى فوالله ماقام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى الله عنها فذكر لها مالقى من الناس فقالت أم سلمة يانبى الله أتحب ذلك اخرج ولاتكلم أحدا حتى تفعل ذلك فخرج فنحر بيده ودعا حالقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا كما فى البخارى واعتذروا عن توقفهم باوجه منها انهم حملوا الامر على الندب وقيل انهم بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا فى التفكر فيما وقع لهم فى تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه ﷺ قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فمنعهم المشركون من دخول مكة فارسل ﷺ عثمان بن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم أنه انما قدم معتمرا لامقاتلا فصمموا على أن لايدخل مكة هذا العام ثم رمى رجل من أحد الفريقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فامسك رسول الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فاشاع ابليس أنهم قتلوه ورفع به صوته فقال رسول الله ﷺ لانبرح حتى نناجزهم الحرب أى نعجل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت أوعلى أن لايفروا وقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما سمع المشركون بالمبايعة خافوا فارسلوا رجلا منهم يعتذر بان أصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الامن سفهائهم وطلب أن يبعث اليهم من أسر منهم فقال ﷺ انى غير مرسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث الى قريش فارسلوا عثمان وجماعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبى ﷺ و بين ذلك الرجل على شروط وهى ان يوضع الحرب بينهم عشر سنين وأن يؤمن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عامهم هذا و يأتى معتمرا فى العام القابل وان يرد اليهم من جاء منهم وأسلم وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن أبى طالب بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يارسول الله أتكتب انا نرد ولا يردون قال نعم انه من ذهب منا اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم الينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا بعد الصلح قال ﷺ لصحبه قوموا فانحروا وكرر ذلك ثلاثا فلم يقوموا فدخل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا و ينحروا فلم يفعلوا فقالت له يارسول الله لاتلمهم فانه شق عليهم هذا الصلح بغير فتح اخرج فانحر الى آخر ماتقدم وجواز الصلح بشرط ردمن جاء مسلما منسوخ عند أبى حنيفة وقال باقى الائمة غير منسوخ فيصح شرط رد ذكر بالغ عاقل لاامرأة (قوله وهو) أى ماذكر من الآيات وماعلم من دين الصحابة الخ دليل قطعى الخ و يحتمل أن الضمير لاتباع الصحابة له ﷺ من غير توقف (قوله وان أفعالهم) أى الرسل اذ لافرق فى ذلك بين نبينا ﷺ و بينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلايرد أن المناسب لماقبله أن يقول لان أفعاله بالافراد (قوله وأقل ذلك) أى التقرب المفهوم من قوله قربة (قوله وناهيك الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هنا اهـ والظاهر انه يصح ارادة الاول أيضا * واعترض كلام الشارح بان قوله وناهيك به منزلة ينافى قوله سابقا وأقله أن يقصدوا به التعليم فان ذلك يقتضى انه قليل وهذا يقتضى انه عظيم * وأجيب بانه لامنافاة لان الاول بحسب الكم أى العدد اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة كالاكل فانه يقصد به التشريع واقامة البنية والتقوى على العبادة وغير ذلك ولاشك ان قصد التشريع للغير قليل بالنسبة لغيره من تلك القرب والثانى بحسب الكيف كما تقرر وقوله منزلة أى رتبة اذ رتبة التعليم أعظم رتبة (قوله لولم يبلغوا لكتموا) هذا قياس استثنائى حذف استثنائيته القائلة لكن كتمانهم باطل وقوله ولو كتموا دليل لتلك الاستثنائية وهو قياس استثنائى أيضا حذفت استثنائيته القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم فى ذلك باطل ذكر دليلها بقوله والله تعالى لايأمر الخ ولايخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة

(ص) وأما دليل جواز الاعـراض البشرية عليهم فشاهدة وقوعها بهم لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعنى ان دليـل جواز الاعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصرهم و بلوغ ذلك بالتواتر لغيرهم وليس بعد العيان بيان لانهم عليهم الصلاة والسلام

بين الخيانة وكوننا مأمورين بالاقتداء بهم فى المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتمان شئ مما أمروا بتبليغه لانقلب الكتمان طاعة لانا مأمورون بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتمان طاعة باطل لانه محرم باجماع ملعون فاعله اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة فى التقرير فقط لا المماثلة فى الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول أن مقدم شرطية الاول وتاليها أعم من مقدم شرطية الثانى وتاليها وذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثانى لو كتموا والخيانة أعم من الكتمان اذ يلزم من الكتمان الخيانة دون العكس وتالى شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة وتالى شرطية الثانى كون الكتمان طاعة ولا يخفى أن الاول أعم من الثانى الوجه الثانى ان نتيجة الاول وهى لم يخونوا أخص من نتيجة الثانى وهى لم يكتموا اذ كلما صدق لاخيانة صدق لا كتمان وليس كلما صدق لا كتمان صدق لاخيانة واذا تغاير الدليلان فما ذكر لم يكن أحدهما عين الآخرة فقوله بعينه أى فى التقرير فقط كما سبق وكذا يقال فى العينية على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدماته عقلية لمجرد التفنن (قوله الاعراض البشرية) أل فيها للعهد والمعهود ما تقدم وهى التى لا تؤدى الى نقص شرعا أما التى تؤدى الى نقص شرعا كالمحرمات أو المكروهات أو عرفا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفر فممتنعة فى حقهم أما امتناع الاولى فدليله ما مر وهو دليل الامانة أى العصمة وأما امتناع الثانية فدليله أن فيها تنفيرا وذلك يخل بحكمة الرسالة وهى تبليغ الشرائع (قوله فشاهدة وقوعها بهم) من اضافة الصفة للموصوف أى فوقوعها بهم أى وجودها بعد عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس اقترانى من الشكل الاول حذف كبراه وكيفية تركيبه أن تقول الاعراض البشرية شوهد وقوعها بهم وكل مشاهد الوقوع جائز فالاعراض البشرية جائزة و بيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والصغرى ضرورية و يحتمل تقريره استثنائيا بان تقول لو لم تجز الاعراض البشرية فى حقهم لما وقعت بهم لان ما لا يجوز لا يقع لكن التالى باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الاعراض البشرية فثبت نقيضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله اما لتعظيم أجورهم) * فان قلت ان المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الاعراض كالمرض * قلت لا يسئل عما يفعل فذلك لحكمة لا نعلمها (قوله أو للتشريع) أو فى كلامه مانعة خلو تجوز الجمع وقوله أو للتسلى أى التصبر أى تصبر غيرهم من الامم عن الدنيا بضم الدال وكسرها والمراد بها هنا الاموال وتوابعها كالجاه والفخر والانفة بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها أما فى قوله وعدم رضاه بها دار جزاء فالمراد بها ما بين السماء والارض أو جملة العالم وقوله والتنبه أى تنبيه غيرهم أى جعله متنبها أى متيقظا لخسة أى حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم متعلق بكل من التسلى والتنبه والمراد بالاعتبار حينئذ التفكر والنظر والملاحظة أى يتسلى و يتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لاحوالهم من مقاساتهم لشدائدها مع أنهم أحباؤه تعالى وأصفياؤه وقرر شيخنا انه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أى ان الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أى مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت مرتبته علية كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته سافلة كرهها له كراهة غير شديدة وهكذا فالكراهة متفاوتة باعتبار أى بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام و يصح أن يكون متعلقا بكل من الافعال الاربعة على وجه التنازع (قوله لمن عاصرهم) جواب عما يقال انا لم نشاهد ذلك فكيف يقول المصنف فشاهدة وقوعها بهم الخ و يمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكما كالبلوغ بالتواتر المذكور (قوله وليس بعد العيان) أى أو التواتر فالاول راجع لمن شاهد والثانى لمن لم يشهد (قوله لانهم عليهم الصلاة والسلام

مرضوا

مرضوا أكلوا وشربوا وتزوجوا ثم يبين فوائد وقوع الاعراض البشرية بهم فمن ذلك لعظيم أجرهم فى مرضهم وأذية الخلق لهم ولهذا قال ﷺ أشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وذلك

يعدل الله واختياره والا فهو قادر

مرضوا) تعليل لوقوع مطلق الاعراض بهم أى الدليل على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا الخ لان ثبوت الجزئى يدل على ثبوت الكلى * واعلم أن المصاب بتلك الاعراض ظواهرهم فقط أما بواطنهم فلا تصيبها ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى (قوله أشدكم بلاء الانبياء) أى مصيبة وامتحانا الانبياء لما خصوا به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم أكثر والبلاء فى مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه أكثر كان بلاؤه أشد ولذا ضوعف حد الحر على العبد وكان على النبى ﷺ من التشديدات فى التكليف مالم يكن على غيره وقوله ثم الاولياء أتى بثم التى للتراخى لان رتبتهم بعيدة عن رتبة الانبياء * وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله فينسون ألم البلاء وتارة يلاحظون عظمة المبلى وجلاله وكماله فيستغرقون فى مشاهدة ذلك فلا يشعرون بالالم والمراد بالاولياء الاكابر منهم لاجل أن يغاير قوله ثم الامثل فالامثل اذ بعض الامثل أولياء أيضا والامثل بمعنى الافضل والاقرب الى الخير وأماثل القوم خيارهم قال القشيرى فكل أحد ليس أهلا للبلاء اذ البلاء للاولياء فاما الاجانب فيتجاوز عنهم ويخلى سبيلهم لا لكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم وروى أنه ﷺ أراد أن يتزوج بامرأة جميلة فقيل أنها لم تمرض فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تمرض فطلقها (قوله وذلك) أى وقوع المرض واذاية الخلق بعدله والعدل تصرف المالك فى ملكه (قوله والا) أى والا نقل أنه واقع بعدله واختياره بل لعلة فلا يصح لان الله تعالى قادر الخ فهو تعليل لمحذوف (قوله ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله ﷺ) أى فلا فائدة فى وقوع الاعراض وحاصل الجواب ان دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لانه قد يعتقد المكلف فى القول الترخيص فيخالفه ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة فى السهو ويصلى قائما فى المرض فقوله يتكلف خلاف ذلك أى بان يعيد الساهى صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود ويصلى المريض قائما وان حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك ﷺ فانه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ بعد رؤيته أو ثبوته بما يثبت به اذ لا يفعل ﷺ لنفسه الا الافضل (قوله لانه يقول لو بينه الخ) يحتمل أن تكون لو شرطية وجوابها محذوف أو لو بينه بالفعل لكان أدعى الى امتثالنا لما تقدم أن دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن أدعى الى ذلك فهو قياس استثنائى وفيه نظر لان استثناء نقيض المقدم ممتنع لما تقرر فى المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالى وأجاب شيخنا بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان للتعليل كما هنا فلا يمتنع (قوله بما يراه) أى بسبب ما يراه وقوله لشدائدها متعلق بمقاساة وقوله واعراضهم معطوف على مقاساة وقوله اعراض مفعول مطلق والمراد بالحق المشتغلون بتحصيل الدنيا المعرضون عن الآخرة ولولاهم لخربت الدنيا وليس المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن فى الدنيا هذا خطاب لابن عمر والمراد ما يعمه وغيره وقوله كأنك غريب أى كمسافر قدم بلدا لا مسكن له فيها وأهل فقاسى الذل والمسكنة فى غربته وتعلق قلبه بالرجوع الى وطنه ولما كان الغريب قد يقيم فى بلاد الغربة أضرب عنه بقوله أو عابر سبيل أى بل كن مثل المار فى الطريق لاجل أن يصل الى بلده وبينه وبينها فاوز مهلكة فهل له أن يقيم لحظة زاد الترمذى وعد نفسك من أهل القبور وبلغ رسول الله ﷺ ان أسامة بن زيد اشترى جارية الى شهر فصار يقول ألا تعجبون من أسامة المشترى الى شهر والله ان أسامة لطويل الامل ثم قال ﷺ والله ما رفعت قدمى فظننت أن أضعها حتى أقبض ولا فتحت عينى وظننت أنى اغمضها حتى

على ايصال ذلك اليهم دون واسطة ومن الفوائد تشريع الاحكام كما عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهو نبينا ومولانا محمد ﷺ وكيف تؤدى الصلاة فى المرض. والخوف من فعله ﷺ عند ذلك ولا يقال أن ذلك يحصل بقوله ﷺ لانه يقال فى الجواب لو بينه ﷺ بالقول لكان الذى نزل به السهو أو المرض يتكلف خلاف ذلك لانه يقول لو بينه ﷺ فى المرض فصلى جالسا ونحو هذا وهذا ما ظهر للمؤلف ومن فوائدها أيضا التسلى عن الدنيا أى التصبر ووجود اللذة والراحة عند فقدها ومن فوائدها التنبه لخسة قدر الدنيا عند الله بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادة الكرام خيرة الله تعالى من خلقه لشدائدها وأعراضهم عنها وعن زخرفها الذى

غر كثيرا من الحمق اعراض العقلاء عن الجيفة والنجاسة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا جيفة قذرة ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها الا شبه زاد المسافر المستعجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة

أقبض ولا اقمت لقمة وظننت أن اسيغها حتى أقبض والذى نفسى بيده انما توعدون لآت وماأنتم بمعجزين وأخرج أبونعيم عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبى ﷺ فقال يارسول الله مالى لاأحب الموت قال ألك مال قال نعم قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحق به وان أخره أحب أن يتأخر عنه (قوله ماسقى الكافر منها جرعة ماء) بتثليث الجيم أى غرفة أى لوكان لها أدنى قدر مامتع الكافر فيها أدنى تمتع ﴿ واعلم ﴾ ان الذم الوارد فى الدنيا انما هو فى الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أماغيرها فلا قال ﷺ نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل الى الخير وبها ينجو من الشر ولايعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا ملعونة ملعون مافيها الاذكر الله وماوالاه أى من التسبيح والتحميد وعالما أومتعلما لحمل ذلك على الدنيا الشاغلة كما مر فالدنيا ليست ممدوحة لذاتها ولامذمومة لذاتها وللزمخشرى فى ذمها

صفت الدنيا لاولاد الزنا * ولمن يحسن ضربا أوغنا

وهى للحر مخاض كدر * غبن الحر لعمرى غبنا

والمراد بالحر مهذب الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول وهو المراد أيضا بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفى * فقالوا ماالى هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بذيل حر * فان الحر فى الدنيا قليل

وبقول الشافعى رضى الله عنه الحر من راعى وداد لحظه وانتمى لمن أفاده لفظه واللئيم من اذا ارتفع جفا أقاربه وأنكر معارفه ونسى فضل معلميه (قوله وابان) أى أظهر به (قوله ويجمع معانى هذه العقائد) الاضافة بيانية ان أريد بالعقائد المعتقدات أى معانى هى العقائد فان أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهى الجمل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله مريد كانت حقيقة أى معانى للعقائد وقوله كلها يصح فيه النصب على أنه تأكيد للمعانى والجر على أنه تأكيد للعقائد وقوله قول لااله الاالله فاعل يجمع على حذف مضاف أى معنى قول لااله الاالله كما قرره الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لااللفظ واضافة قول بمعنى مقول لما بعده للبيان أى مقول هو لااله الاالله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتى ولاينافيه التعبير بقوله يجمع لان الملزوم بالنظر الى دلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها * ثم اعلم ان الخبر فى لااله الاالله محذوف قدره بعضهم بقوله موجود وبعضهم بقوله ممكن وعلى أشكال أما على الاول فلانه يصير المعنى لااله موجود الاالله وهل ذلك الاله مستحيل أوممكن كل محتمل والمقصود الاول وأما على الثانى فلانه يصير المعنى لااله ممكن الاالله فانه ممكن وهل هو موجود أولا لايستفاد ذلك فلايدل الكلام حينئذ على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا ووجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجملة انما هو نفى امكان الوجود لغيره تعالى (قوله فمعنى لااله الاالله) تفريع على ماقبله لانه يلزم من كون معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه ان معنى الاله المستغنى عن كل ماسواه فيكون معنى لااله الا الله لامستغنى عن كل ماسواه الخ لان الاله مشتق من الالوهية ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى التركيب الذى وقع فيه المشتق ماذكر ثم المشهور ان معنى الاله المعبود بحق ومعنى الالوهية المعبودية بحق أى كون الاله معبودا بحق ويلزم من كونه معبودا بحق أنه مستغن عن كل ماسواه مفتقر اليه كل ماعداه وحينئذ يكون معنى لااله الا الله المطابقى لامعبود بحق الاالله ويلزم من ذلك انه لامستغنى عن كل ماسواه الاالله فاذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابقى لان اندراج العقائد فى المعنى الالتزامى المذكور أظهر منه فى المعنى المطابقى (قوله لامستغنى) بفتح الياء فى كثير من النسخ وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه النصب كما فى بعض النسخ الآن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين

ماسقى الكافر منها جرعة ماء فاذا نظر العاقل فى أحوال الانبياء عليهم الصلاة والسلام فى الدنيا علم انها لاقدر لها عند الله اذلو كان لها قدر عنده لما حمى منها أنبياءه ورسله وخاصة خلقه وأشرافهم وبسطها على الكفار والفجار ولو كانت دار جزاء لجعلهم فيها لانهم أكثر الخلق عبادة وأشدهم طاعة هذا آخر مايجب على المكلف معرفته وما بعده زيادة خير وعلم كمل الشيخ به الفائدة وأبان به فضل هذه الكلمة المشرفة التى هى كلمة التوحيد فقال (ص) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لااله الاالله محمد رسول الله اذ معنى الالوهية استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه فمعنى لااله الا الله لامستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه

الالوهية غير مركب وان معناها استغناء الاله عن كل ماسواه وافتقار كل ماسواه اليه ثم بين معناها مركبا بقوله فعنى لا إله إلا الله الى آخرها وهو كلام ظاهر (ص) وأما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث والقيام بنفسه والتنزه عن النقائص ويدخل فى ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام اذ لولم تجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص (ش) لما ذكر أن معنى الالوهية التى انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل على معنيين احدهما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه والثانى افتقار كل ماسواه اليه جل وعز أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الايمان تحت المعنى الاول ثم يذكر ما يندرج تحت المعنى الثانى فذكر انه يندرج تحت المعنى الاول الوجود وماذكر معه وقوله ويدخل فى ذلك أى فى تنزهه تعالى عن النقائص وجوب ماذكر من الصفات

يجرون الشبيه بالمضاف مجرى المفرد فى ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ماسواه متعلق بمحذوف أى لامستغنى يستغنى عن كل ماسواه وليس متعلقا بقوله لامستغنى حتى يكون شبيها بالمضاف وقوله مفتقرا بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار لا (قوله كل ماعداه) عدل عن كل ماسواه مع أن معناهما واحد فرارا من قبح التكرار ولمجرد التفنن (قوله و بين ذلك الخ) أى الاندراج بتفسير معنى الالوهية غير مركب أى مفردا على حدته غير مضموم للذات حالة كونهما مدلولى لفظ واحد وقوله ثم بين معناها مركبا أى حال كون معناها مضموما للذات مدلولى لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الالوهية ولايخفى أن تفسير المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذى يستغنى عن كل ماسواه الخ فقد فسر الالوهية بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناهما الاصطلاحى اذ ليس هنا الا الالوهية والاله وكلاهما مفرد اصطلاحيا الا ان معنى الاول الوصف فقط والثانى الذات والوصف ومعلوم انه لم يفسر الاله وحده بل فى ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار لان الاول وصفه تعالى والثانى وصف فعله والسر فى تعبيره تارة بيوجب وتارة بيؤخذ ان العقيدة ان كانت من قبيل الواجب يعبر فيها بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائز يعبر فيها بيؤخذ غير مقيد بالوجوب * فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير لا اله فى الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستثناء من الضمير فى الخبر انه موجود فما المحوج الى أخذه من الاستغناء * قلت المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى (قوله والقدم والبقاء) فى ذكرهما بعد الوجود تصريح بما علم التزاما لما مر انه يلزم من وجوب الوجود وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس استلزام الشئ بنفسه لما مر من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ماسواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثانى أعم منه لانه يستلزم نفى الغرض ونفى وجوب فعل شئ أو تركه عليه ونفى التأثير بقوة أودعت فى الشئ والقيام بالنفس لايستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذى فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء عن كل ماسواه وليس المراد انه لاعموم فيه أصلا لما علمت من استلزامه ماذكر (قوله و يدخل فى ذلك) أى فى وجوب التنزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ماذكر وغيره كالقدم والبقاء لان النقائص تشمل الحدوث والفناء مثلا (قوله اذ لولم تجب له هذه الصفات الخ) أى بأن كانت جائزة وانما حملناه على ذلك وان كان نفى الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يترتب الا على جواز الوجود لا على الاستحالة وهذا قياس استثنائى حذف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه الذى هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب و بيان ذلك تفصيلا ان تقول لولم يكن الوجود واجبا بأن كان جائزا لاحتاج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له القدم بأن كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له البقاء بأن أمكن أن يلحقه العدم لكان جائزا لوجود لصدق حقيقة الجائز عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائز بنفسه والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له المخالفة للحوادث بأن ماثل شيأ منها لكان حادثا مثلها لوجوب استواء المثلين فيما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء ولو لم يجب له القيام بالنفس بأن احتاج الى مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافى الاستغناء أو احتاج الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافى الاستغناء ولولم يجب له السمع

يعني ولوازمها وهو كونه تعالى سميعا بصيرا متكلما ثم بين وجه استلزام استغنائه جل وعز عن كل ماسواه بقوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الخ أي لو لم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ماسواه لثبوت حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئي تفسير القيام بالنفس وهو الغنى عن المخصص وتارة تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن

المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من اللف والنشر المرتب فقد اندرج في استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احدى عشرة صفة من العشرين الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهي كونه سميعا بصيرا متكلما (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزم افتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغني عن كل ماسواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه وهو انه لاغرض له في فعل من الافعال ولا حكم من

وما في معناه بأن كان متصفا بضده الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان النقلي أقوى منه كما مر لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلي لا النقلي كما هو واضح (قوله يعني ولوازمها) بالرفع فاعل فعل محذوف أي ويدخل فيه لوازمها أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولوازمها (قوله استلزام استغنائه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعوله محذوف تقديره ماذكره من الصفات وقوله بقوله متعلق ببين (قوله وهذا) أي عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون أي الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أي من استغنائه عن كل ماسواه وقوله الى ما أي فعل أو حكم يحصل غرضه أي مقصوده وهو المصلحة التي يتكمل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائي نظمه هكذا لو لم يكن متنزها عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالي وهو افتقاره الى ماذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن متنزها عما ذكر فثبت نقيضه وهو كونه متنزها وهو المطلوب فحذف مقدم الشرطية وذكر معنى الاستثنائية بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أي التنزه عن الاغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه لمزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراجه تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما ذكر انه لا يتصف بأن أفعاله للاغراض الا المخلوق لا الخالق فلو كانت أفعاله تعالى للاغراض لكان مماثلا للمخلوق والمماثلة باطلة (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والندب كلامه من حيث تعلقه بطلبه طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة الصفة للموصوف أي باعث موجود وقوله من مراعاة مصلحة من اضافة الصفة للموصوف أيضا وهو بيان للباعث لان الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة ومن حيث كونها في طرفه تسمى غاية وعلة غائية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علة باعثة ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل بالفعل أي مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما الصبر ورتك عالما فصيرورتك عالما تسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على ايجاب الصلاة عليهم مثلا والالزم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو الغني عن كل ماسواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما ان المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له أي صيرورته معظما وصفه ووصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا في الاتصاف بهذا الكمال الى الافعال أو الاحكام التي تحصل له هذا الكمال وأما العائدة على خلقه كتعاطيهم المطاعم والملابس وغيرها في الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره في الآخرة فهي وصفهم وهي من مخلوقاته تعالى لانه الخالق لهم ولصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لزم أن يتكمل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفا له حتى يتكمل به لانه لا يتكمل الا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغني عن كل ماسواه (قوله أما عودها) أي المصلحة التي هي عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أي أما استحالة

الاحكام الخمسة وهي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه وكلا الامرين محال في حقه تعالى أما عودها عليه فاليه أشار بهذا الكلام وهو انه لو لم يتنزه الله عن الاغراض في أفعاله وأحكامه لزم افتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ماسواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا عودها

عودها عليه الخ وقوله بهذا الكلام أى كلام المصنف وهو قوله والالزم الخ لانه فى قوة قوله لولم يتنزه عن الاغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أى الكلام فكأنه قال وحاصله لولم يتنزه الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذى يعود عليه تعالى فقط الاضافة الى الضمير فى قوله الى ما يحصل غرضه وتقدم أن الاغراض فى الافعال عبارة عن العلل التى تبعث عليها كأن يحفر الانسان منا بئر الشرب مائه أو يتخذ سريرا للجلوس عليه أو يبنى بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض يتكمل به الانسان والله تعالى منزه عن أن يخلق العرش أو الكرسى مثلا لغرض ومصلحة يتكمل بها كالجلوس عليهما أو يخلق الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيأ عليهم مثلا لغرض كتعظيمهم له أيضا (قوله ومعناه) اى معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائى أيضا المتقدم وقوله فى الفعل أى كالخلق وقوله أو الحكم كالايجاب وقوله بمخلوق الباء للسببية أى بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذى يحصل له الغرض فالتكمل انما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعدية لما علمت أن التكمل انما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى أن فى كلامه مسامحة لان مصدوق المخلوق هو الفعل أو الحكم كما علمت وكل منهما أمر اعتبارى لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا اذ لا يتصف بذلك الا الامور الوجودية اللهم الا أن يقال سمى كلا منهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به (قوله اذ لو وجب عليه الخ) هذا اشارة الى قياس استثنائى وقوله اذ لا يجب فى حقه الخ دليل للملازمة فى الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك الشئ باطل فبطل المقدم وهو وجوب شئ من الممكنات عليه تعالى وثبت نقيضه وهو عدم وجوب شئ منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير ما مر وقوله عقلا احتراز من الشرعى فانه واقع كاثابة المطيع وقوله كالثواب أى الاثابة لان الوجوب لا يتعلق الا بالفعل كبقية الاحكام (قوله هذا هو القسم الثانى) تبع فى هذا الكلام المصنف فى شرحه * وقد اعترض عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فان ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شئ عليه تعالى من غير التفات الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثانى لان ابطاله يستفاد من كلام المصنف سابقا بطريق المقايسة لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم إيضاحه عند قول الشارح من مراعاة مصلحة الخ واذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكر الا الثواب أى الاثابة فيسئل و يقال أين الفعل الباعثة عليه بل هى الفعل كما يستفاد من كلامه * و يمكن الجواب عن هذا بأمرين الاول أن المراد بالثواب المقدار من الجزاء وذلك غير الفعل الذى هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل الذى هو الاثابة فلا مانع من كونه مصلحة تترتب على فعل وهى خلقه تعالى للطاعة اذ لا يمتنع ترتب فعل على فعل آخر لكن جعل الاثابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذى هو الثواب وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب المقدار من الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف فى قوله اذ لو وجب عليه شئ أى فعل شئ مثلا و فى قوله الى ذلك الشئ أى الى فعل ذلك الشئ مثلا * الثانى أن ما ذكر من قبيل الغرض فى الاحكام أى يستحيل أن تكون الاثابة العائدة على خلقه غرضا اذ لو كانت غرضا لوجبت عليه تعالى فتكون مقتضية لايجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى لا يجب عليه شئ ولكن هذا وان كان صحيحا فى نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف (قوله من الممكنات) بدل من قوله منها الموجود فى بعض النسخ (قوله وهو) أى من يدفع عنه النقائص تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذى هو من أفعال العقلاء فالمصلحة المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهى عائدة على خلقه وهى غير الفعل الذى هو تعلق القدرة بها أو خلقه

ومعناه أنه لو كان له غرض فى الفعل أو الحكم يعود عليه لزم احتياجه الى أن يتكمل بمخلوق (ص) وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شئ من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه تعالى شئ منها عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا الى ذلك الشئ ليتكمل به اذ لا يجب فى حقه تعالى الا ما هو كمال له كيف وهو جل وعلا الغنى عن كل ما سواه (ش) هذا هو القسم الثانى من قسمى الغرض وهو الذى يعود على خلقه وأوضح تنزهه تعالى عن الغرض بقوله اذ لو وجب عليه شئ منها عقلا الخ أى لو لم يتنزه عن الاغراض بل كان يجب تعالى فعل شئ من الممكنات أو تركه لزم احتياجه الى من يدفع عنه النقص وهو تلك المصلحة فيتكمل بها وهو محال فى حقه تعالى

وهذا هو القسم الثالث فى العقيدة وهو ما يجوز فى حقه تعالى (ص) وأما افتقار كل ماسواه اليه جل وعلا فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم اذلو انتفى شئ منها لما أمكن أن يوجد شيأ من الحوادث فلا يفتقر اليه شئ كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثانى الذى يتضمنه معنى الالوهيــة ولاشك أن وجوب افتقار كل ماسواه اليه جل وعز يستلزم قدرته وماذكر معها اذلو انتفى شئ منها لم يتأت له ايجاد ولا اعدام كما تقدم فلا يفتقر اليه شئ ويجب أن تكون قدرته وارادته وعلمه عامة التعلق فيما يتعلق به والا لزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلقت به القــدرة والارادة واندرج هنا من صفات المعانى أربعة القــدرة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهى كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا فتلك ثمان (ص) و يوجب له أيضا الوحدانية اذلو كان معه ثان فى الالوهية لما افتقر اليــه شئ للزوم عجزهما حينئذ كيف وهو الذى يفتقر اليــه كل ماسواه (ش) قد تقدم فى برهان الوحدانية أن وجود اله ثان يستلزم عجزهما معا اتفاقا أو اختلافا والعاجز لا يتأتى أن يوجد شيأ فلا يفتقر اليه شئ وهذا تمام العشرين صفة التى تجب من الواجبات فى حقه تعالى فقد دخل فى استغنائه جل وعز عن كل ماسواه احــدى عشرة صفة من الواجبات فى حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد دخل فيــه أيضا مثل عــددها من المستحيلات ودخل فيــه الجائز فى حقه تعالى ودخل فيــه وجوب افتقار كل ماسواه اليه التسعة الباقية مما يجب فى حق الله جل وعز واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد كمل الواجب والمستحيل والجائز (ص) و يؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره اذلو كان شئ منه قديما

تعالى الطاعة والثواب على الاول على حقيقته و يقدر مضاف فى قوله ليتكمل بها أى بفعلها وعلى الثانى المراد الاثابة كما تقدم لـكن على الشارح حينئذ اعتراض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التى هى الانابة يقتضى عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الغرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا) أى ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شئ من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على مامر (قوله وعموم القــدرة الخ) كأنه قال الـقدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاما فالمدعى شيآن كما فى الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنــف لفظ عموم لاستفيد منــه الامران المذكوران بواسطة أل التى للعهد ولايخفى أن الدليــل الذى ذكره بقوله اذلو انتفى الخ ينتج الدعوى الاولى فقط أعنى ثبوت أصل هــذه الصفات ولايدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض الحوادث دون بعض الا أن يقال العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض الذى تعلقت به لان الغرض استواء جميع الممكنات فالتعلق بالبعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها عــدم وجود شئ من الحــوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين * وحاصل تقرير ذلك الدليل فى الحياة أن تقول لولم تثبت له الحياة لا نتفت صفات التأثير من قدرة وارادة لـكن التالى باطل اذلو انتفت صــفات التأثير لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لـكن التالى باطل اذلو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لـكن التالى باطل فبطل ما أدى اليه على التدريج وفى القدرة أن تقول لولم تثبت له القــدرة لثبت ضدها وهو العجز لـكن التالى باطل اذلو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شئ من الحوادث لـكن التالى باطل اذلو لم يوجد شئ من الحوادث لم يفتقر اليه شئ لـكن التالى باطل فبطل ما أدى اليــه على التدريج وفى الارادة أن تقول لو انتفت الارادة لا نتفت القدرة لما مر من توقف القدرة على الارادة ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم وفى العلم أن تقول لو انتفى العــلم لا نتفت الارادة لما مر من التوقف ولو انتفت الارادة لا نتفت القــدرة لما مر أيضا ولو انتفت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم أيضا فاختصر المصنف فى التقرير وعــبر بالامكان لان نفيه أبلغ من نفى الايجاد (قوله فلا يفتقر الخ) دليــل الاستثنائية المحذوفة من القياس المذكور وهو فى قوة استثنائية قياس سبق تقريره وهو المشار الى استثنائيته بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو الذى الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات فى القدرة والارادة والواجبات والجائزات والمستحيلات فى العلم (قوله والا لزم أن لا يفتقر اليه كل ماسواه بل بعضه) اللازم فى الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شئ اليه أصلا لان العجز عن البعض يلزمه العجز عن الـكل وقوله وهو بعض ما تعلقت به القدرة الاولى حذف بعض الا أن تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلقت به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ماسوى الله تعالى و بعضه هو المذكور فى قوله بل بعض ماسواه (قوله للزوم عجزهما) بيان للملازمة فى الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لـكن التالى وهو عــدم افتقار شئ اليــه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت نقيضه وهو كونه لا ثانى له وهو المطلوب وقوله وهو الذى الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقا أو اختلافا) أى سواء اتفقا أو اختلفا أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد

أثرين

اثرين وأما الثانى فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكونان عاجزين والعجز انما جاء من التعدد فيكون محالا فيثبت ضده وهو الوحدانية (قوله لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائلة لكن التالى باطل استغناء عنها بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس كعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمرو وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالمين لانه خاص بالعقلاء والعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ مساويا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة للجمع حينئذ لانا نقول فائدته التنصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل عالمون فانه لا يفهم منه الا عوالم متعددة (قوله معناه باجمعه) أى لان الاسر فى اللغة هو الحبل الذى يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب باسره أى بأجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث العالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهى العناصر والافلاك دون أشخاصه (قوله ويؤخذ منه) أى من المعنى الثانى وهو افتقار كل ماسواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهى ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد ما لا يعقل من الاسباب العادية ولذا جمعها بالالف والتاء (قوله والا) أى بان كان لها تأثير فى أثر ما لزم أن يستغنى ذلك الاثر بمؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى فى ذلك الاثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر فى موضع الحال أما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أى عاما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أى حال كونه عاما وكائنا على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه أو المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال فى الخلاصة

ولا تجز حالا من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزء ماله أضيفا * أو مثل جزئه فلا تحيفا

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أى هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راجعة الى كون ما ذكر مأخوذا من المعنى الثانى أى محل أخذ عدم التأثير للاسباب العادية من المعنى الثانى المندرج تحت الالوهية وهو افتقار كل ماسواه اليه أن قدرت أى فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثانى بل من الاول وهو استغناؤه تعالى عن كل ماسواه * والحاصل أن عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثانى وعدم التأثير بالقوة من الاول (قوله بطبعه) أى بذاته وحقيقته بحيث يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرى وغير ذلك كما مر (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضا أى كما أن تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقول وأما أن قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثانى بل من الاول كما مر وقوله وذلك أى كونه مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وهى تلك القوة * فان قلت ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات فى أثر وبين التأثير له بجعل الله قوة فيه فى أن الاول يلزم عليه استغناء الاثر عن مولانا جل وعز والثانى يلزم عليه افتقار المولى فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة مع أن التأثير فيهما معا لغير الله تعالى * أجيب بأن الاول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثانى فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه

لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى كيف وهو الذى يجب أن يفتقر اليه كل ماسواه (ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه فلو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود لا يقبل العدم واذا كان لا يقبل العدم لا سابقا ولا لاحقا لم يفتقر الى المخصص كيف وكل ما سواه مفتقر اليه كل الافتقار فوجب الحدوث لكل ماسواه جل وعز وقوله بأسره بفتح الهمزة معناه باجمعه

(ص) ويؤخذ منه أيضا أن لا تأثير لشيء من الكائنات فى أثر ما والا لزم أن يستغنى ذلك الأثر عن مولانا جل وعز كيف وهو الذى يفتقر اليه كل ماسواه عموما وعلى كل حال هذا ان قدرت أن شيأ من الكائنات يؤثر بطبعه وأما ان قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لانه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا فى ايجاد بعض الافعال الى واسطة وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لا شك أنه

لوخرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا اليه تعالى غاية الافتقار بل انما يفتقر الى من أوجده كيف وكل ماسواه مفتقر اليه تعالى غاية الافتقار وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة فى الافعال الاختيارية مباشرة أو تولدا ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الافلاك والعلل ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والامزجة وغيرهما ككون الطعام يشبع والماء يروى والنار تحرق ونحو ذلك وهم فى اعتقادهم التأثير لتلك الامور مختلفون فمنهم من يعتقد أن تلك الاشياء تؤثر فيما قارنها بطبعها فلاخلاف فى كفره ومنهم من يعتقد انها تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وقد تبع الفيلسوف على هذا

الحيثية مرادا لله تعالى ولزم افتقاره للواسطة (قوله لوخرج عن قدرته ممكن ما) أى بان لم تؤثر فيه قدرته تعالى بل أثر فيه غيرها أما بالتعليل أو الطبع أو القوة التى خلقها الله تعالى فصح قوله وبهذا يبطل مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مفتقرا اليه تعالى غاية الافتقار) مقتضاه انه يفتقر اليه بعض الافتقار وليس كذلك لانه على هذا التقدير لايفتقر اليه تعالى أصلا لاغاية الافتقار ولا أصله وبعضه لكن لما كان هذا الوصف ثابتا للممكن لايفارقه فى الواقع عبر الشارح بذلك كانه قال لم يكن هذا الوصف اللازم له فى الواقع ثابتا ومتحققا ولو وقع خلافه (قوله وبهذا) أى بهذا الدليل بواسطة التعميم السابق كما مر أن له قصر ماتقدم على التأثير بالعلة والطبع فلايعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم لايقولون بذلك (قوله مباشرة أو تولدا) الاولى أن يقول مباشرة أو مباشرة وتولدا لان التولد لازم للمباشرة لاينفك عنها والتولد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فالموجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل فى محل القدرة والفعل الآخر هو الفعل تولدا وهو الحاصل لافى محل القدرة مثال الاول حركة الاصبع ومثال الثانى حركة الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الحجر عند رمية أو حركة السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجد عادة بواسطة حركة اليد فحركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة والذى نشأ عنهما فعل تولدا وكل من الحركتين أعنى حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة مانشأ عنها مخلوق للعبد عندهم ولله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن التلازم عندهم عادى وعند القائلين بالتعليل عقلى فالملازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلا عند الاولين عادية وعند الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان كانوا أهل حكمة وعقل فاخذوا فى التزهد والتريض ورئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن عالما فمهد طريق الفلاسفة بقوله بقدم الروح وبقدم العالم بالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث موسى فى زمانهم فدعاهم الى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا نحن فى غنية عما عندك فانا نقول بما تقول به ونزيد عليه انا لانرى ذبح الحيوان شفقة عليه وأنت تراه (قوله الافلاك) هى السموات فانها عندهم أحياء ناطقات مؤثرات فى العالم والمراد بها مايشمل الكواكب كالشمس والقمر فان الشمس تصبغ الوان الفواكه والقمر ينضجها ويحليها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة فى المعلول فقوله والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العلل عن الافلاك فى حركة الاصبع مثلا فانها علة مؤثرة فى حركة الخاتم والتلازم بينهما عقلى عندهم كما مر (قوله الطبائعيين) هم من جملة الفلاسفة وهم جمع طبائعى نسبة الى الطبيعة أى الحقيقة على غير قياس والقياس طبعى فجمعه طبعيون (قوله والامزجة) عطف تفسير كما قاله يس وقوله وغيرهما كالاخلاط وعطفه على ماقبله مرادف فالثلاثة الفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ فى درسه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضى المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو أن العلة لايتوقف تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع فى حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها يتوقف على ذلك كتأثير النار فى الاحراق المتوقف على وجود المماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أى الطبائعيون (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقد وافق المعتزلة هؤلاء فى تأثير قدرة العبد الحادثة فى أفعاله الاختيارية فقالوا انه يخلق أفعال نفسه بقدرته التى خلقها الله تعالى فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضى أنهم يعتقدون أن الله تعالى خالق القوة التى أثرت فى تلك المسببات مع أنهم لايعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا بل يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لابهذا الاعتقاد بل بغيره ولايلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضى أن الطبائعى فيلسوفى مع أنه فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعيين الا أن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ماعدا الطبائعيين

فصحت

كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجهلة ولا خلاف في بدعته وقد اختلف في كفره والمؤمن المحقق الايمان لا يعتقد لها تأثيرا أصلا وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحراق كنار ابراهيم والسكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها يبطل بافتقار كل ما سواه اليه (١٢٩) لانها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها لزم ان يفتقر ذلك المقارن اليها و يستغني عن الله وذلك محال لوجوب افتقار كل ماسواه اليه وأما من قال انها تؤثر بقوة جعلها الله فيها فيبطله قوله باستغنائه جل وعز عن كل ماسواه لانه لو كان الامر كما زعم لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شئ من الممكنات الا بواسطة وهي القوة التي تخلق في النار ونحوها من الاسباب العادية فيكون مفتقرا اليها وقوله عموما الذي يظهر فيه ان الشيخ لم يتعرض له في الشرح أي سواء كان مما يقارنه سبب عادي كالشبع والري أو لا يقارنه سبب عادي كخلق السموات والارض والذي يظهر أيضا في قوله وعلى كل حال انه أراد حالة وجوده وحالة عدمه ولا يقال ان الممكن يستغني عن المؤثر اذا وجد لان منشأ احتياجه للمؤثر على المذهب المختار كونه ممكنا

وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقا فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص) فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للاقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لا خفاء في صدق ماذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له وليس الخبر كالعيان وقد تقدمت الاشارة الى هذا عند شرح قوله و يوجب له تعالى الوحدانية فانظره هناك (ص) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء

فصحت مقابلتهم وان كانوا من جلتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجهلة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو نزعها لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الاشياء وأيضا لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جهلة ثم رأيت شيخنا العدوى قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحتراق والشبع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أمر السكين على مذبحه والصحيح خلافه وانه لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدر الخ) تقدم نظيره وانه يقضى انهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلا على ما مر نعم عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف هنا وهو بعيد فكان الاولى أن يجزم بذلك فان المصنف لم يتعرض له في شرحه قطعا لكنه سئل ما أردت بقولك عموما وعلى كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموما في جميع الذوات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ و يحتمل عموما في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين اما حالة عدمه فظاهر لاحتياجه اليه تعالى في ايجاده واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله انا ان قلنا ان العرض لا يبقى زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في إمداد ذواتها بالاعراض التي لولا تعاقبها عليها لانعدمت ظاهر وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكنا أي مستو ياوجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لا في حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثا أي موجودا بعد عدم فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدم قد حصل ضرورة فلو احتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لماذكر اشتماله عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التتبع هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء الا أن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الاول أولى لان التتبع أوضح من الاستقراء وتصوير الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أي المعاينة والمشاهدة لانك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلا فالمراد المعاينة والمشاهدة بالحس الباطني لا الظاهري (قوله وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه) ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أي باقيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الشرائع وأرسل من اختار منهم للخلق لهدايتهم

واصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله والملائكة) المراد بالايمان بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون و بأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه و بين خلقه متصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فيما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالغون من الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى و بانهم أجسام نورانية أى مخلوقة من نور غالبا والا فبعضهم يخلق من القطرات التى تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم و يحشرون مع الانس والجن و يشفعون فى عصاة بنى آدم و يراهم المؤمنون فى الجنة و يدخلونها و يتمتعون فيها ماشاء الله وقيل يكونون فيها كحالتهم فى الدنيا فلا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتقديس فيجدون فيها ما يجده أهل الجنة من اللذة لانه لا يحتاج للذة المحسوسة الا من ركبت فيه الشهوة وهؤلاء لا شهوة لهم ومقتضى هذا ان الحور والولدان كذلك و يجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الا حملة العرش والملائكة الاربعة فانهم يموتون بعدها و يحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافى ما وقع من ابليس لان الصحيح انه من الجن لا من الملائكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الاسرائيليات أى كتب اليهود ولم يصح فى ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف فى شرح صغرى الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومسخا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذى يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته واتقاء شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لان السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظن الجهلة ان معجزات الانبياء سحر فأنزلهما الله ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه و بين المعجزة وقيل انهما كانا رجلين صالحين من بابل وسميا ملكين لصلاحهما ولهم قدرة على التشكلات الجيلة (قوله والكتب السماوية) أى بوجودها ونزولها على الرسل فى الالواح أو على لسان ملك وان كل ما تضمنته حق وانه كلامه تعالى والمراد بها ما يشمل الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموها أى رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أى بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب والصراط والميزان وأخذ الصحف وتطايرها من خزانة تحت العرش لا تخطىء عنق صاحبها واصطفاف الملائكة محدقين حول الخلائق ودنو الشمس من رؤسهم قدر ميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهى نفخة البعث وقيل من العرش وقيل من الموت واختلفوا فى آخره فقيل آخره الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لا نهاية لآخره ووصف بالآخر لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه لا ليل بعده (قوله بما دلت عليه معجزاته) اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشئ سببا فى نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذى هو وصفه ﷺ وهو مغاير للتصديق الذى هو وصف الشخص المصدق هكذا قرره الشيخ فى درسه وفيه أن السبب فى الحقيقة فى تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه وأجيب أيضا بان تصديق سيدنا من اضافة المصدر لمفعوله وفاعله ضمير الامة فالذى دلت عليه المعجزة هو تصديق الله له والمعنى أن تصديقنا لسيدنا محمد فى أنه رسول مسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما مر من أن السبب فى تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالاولى الجواب بان ما فى قوله بما دلت عليه معجزاته مصدرية والضمير المجرور بعلى عائد على التصديق والمعنى لا شك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أى بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان (قوله كاحياء هذه الابدان) أى من القبور وهو المسمى بالنشر ثم سوقها الى المحشر وهو المسمى

والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ فى أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التى لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر كاحياء هذه الأبدان بأعيانها

بالحشر والمراد بالابدان مايشمل أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياؤها يكون بنفخة الاحياء بعد إماتتهم بنفخة الصعق وبين النفختين أربعون عاما وذلك انه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله ماء كمني الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء أربعين يوما حتى يكون الماء من فوق الناس قدر اثني عشر ذراعا ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله عز وجل ليحي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهيئة البوق الذي يزمر به وقال أبو هريرة للنبي ﷺ كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دائرة فيه كعرض السماء والارض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج الارواح مثل النحل في الخروج وهيئته لا في الصورة لان روح كل شخص على صورته فتمشي في الاجساد مشي السم في اللديغ وأول من تنشق عنه الارض نبينا محمد ﷺ (قوله والحوض) أي حوضه ﷺ وهو بحر على الارض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافتاه من الزبرجد وطوله لا يزيد على عرضه وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكيزانه أكثر من نجوم السماء أي كيزانه المعدة له والاجوانبه لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا يصب فيه الكوثر وترده هذه الامة كلها ويطرد عنه الكفار منهم والمرتدون فلا يشربون منه أبدا وكذا الروافض والخوارج والمعتزلة والظلمة الجائرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها لكن هؤلاء يطردون عقوبة لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ أمانا من أن تحرق النار أجوافهم أو أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا فيردونه وأيضا لو كان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه الى النار فانه من جاوز الصراط لا رجوع له اليها أبدا وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقد يقال لا غلط لامكان حمله على قول بعضهم ان له ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا حياض الانبياء وهو الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرد عنده أحد لانه لا يصله الا من خلص من العذاب وكل منهما يسمى كوثرا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير وصحح القرطبي هذا القول والذي صححه مشايخنا الاول قال السيوطي * فان قيل فاذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتج الى شرب منه * قلت كلا بل هم محبوسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترده أمته كما علمت خلافا لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعته ﷺ وغيره من الانبياء والعلماء والصالحين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته ﷺ خمس أعظمها شفاعته المختصة به لاراحة الخلق ولو كفارا من طول الموقف ليعجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي في علو المنازل وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة به كالاولى وقيل شفاعاته ﷺ أكثر من عشرين شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف فهو مثل الموسى كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والآخرون من الانبياء والملائكة وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فأوله في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن الكفار يمرون عليه وقيل انهم لا يمرون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي محيي الدين ابن العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعود وألف هبوط وألف استواء فيسئل

والحوض والشفاعة والصراط

العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيسئل عن كال الصلاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الثالثة فيسئل عن الزكاة فان جاء بها تامة جاز الى القنطرة الرابعة فيسئل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيسئل عن الحج والعمرة فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيسئل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيسئل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر فى واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء هذا من جملة حديث رواه النقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال فى كل منها عن شئ خاص بذلك الموقف مذكور فى ذلك الحديث وفى بعض الاثار انه يسئل فى الثالثة عن صوم رمضان وفى الرابعة عن الزكاة وجبريل فى أوّله وميكائيل فى وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه فى طاعة الله أو فى معصيته وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون يمينا وشمالا يخطفونهم بالكلاليب وهى شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد فى الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر والحلاح أصله رطب ثم ييبس و يتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع و يرق بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا فى حق قوم وعريضا فى حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا يمشى أحد فى نور أحد الا اذا أراد الله اظهار فضله لكن الصحيح الاول وقدرة الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف و يتفاوتون فى سرعة مرورهم و بطئه بحسب تفاوتهم فى سرعة اعراض قلوبهم عن المحارم اذا خطرت عليها و بطئها فمن كان أسرع اعراضا عن معاصى الله تعالى كان أسرع مرورا فى ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط فى ذلك كان سيره متوسطا وأوّل من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمته فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين و بعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف و بعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أى الشديد و بعدهم الذين يجوزون كالطير و بعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق و بعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهائم ثم الذين يجوزون عدوا ومشيا ثم من يجوزه حبوا وهو الذى تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت بى فيقول لم أبطئ بك انما أبطأك عملك وروى اذا كان يوم القيامة يأتى قوم فيقفون على الصراط يبكون فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصلون فيها كالسفن فيركبونها و يمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قصبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده و ينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو أكثر فقيل ثلاثة موازين الاول لوزن الايمان وهو لا اله الا الله مع غيره ليتميز المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلا إله إلا الله فهو مخلد فى النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد فى الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثانى لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شئ من حقوق الله تعالى التى عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعدد خيراته فلصومه ميزان ولصلاته ميزان وهكذا قيل لكل أمة ميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وجمعه فى قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه أو لان المراد به الموزون أى الاعمال أو انه لما كان متسعا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار * واختلف العلماء

والميزان

في الموزون فقيل يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام
نورانية والسيئة في أجساد ظلمانية والصواب أن الموزون صحائف الاعمال كما يدل له قوله ﷺ
يصاح برجل من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد
البصر فيها خطاياه وذنوبه فيقول الله أتنكر من هذا شيأ أظلمتك كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول
أفلك عذر أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى ان لك عندنا حسنة وانه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة
بكسر الموحدة اي ورقة صغيرة وفي رواية كالانملة فيها أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
فيقول يارب ماهذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة
فتطيش السجلات أي ترتفع وتثقل البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شئ والمراد الشهادتان اللتان قالهما بعد
الدخول في الاسلام أما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يدخلهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول
لهما ليس له ضد يوضع في كفة أخرى لان ضده الكفر والايمان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد ولهذا
قال الله بلى ان لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايمانا وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لا في جميع
الناس (قوله ونحو ذلك) كسؤال الملكين منكر ونكير لكل من مات بالغا ولو كافرا الا الانبياء والشهداء
وكدخول الجنة والنار (قوله في كتب أهل السنة) احترز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في أكثرها وقوفا
منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله
لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه في كل ماجاء به ومن جملته ان لله
تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ماجاؤا به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ملزوم لان من وجب
صدقه استحال كذبه وقوله والا أي بأن لم يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والا بأن لم يستحل الكذب عليهم
بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا أمناء لكن نفي رسالتهم وأمانتهم باطل لظهور الخوارق على أيديهم واذا بطل
اللازم الذي هو نفي رسالتهم وأمانتهم بطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطلوب والمناسب لما
تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني أن يقول
والا لتخلف المدلول عن الدال (قوله العالم بالخفيات) فيه اشارة الى بيان الملازمة في قوله والا أي بأن لم يصدقوا
لم يكونوا رسلا لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة
ولا شك أنه اذا كان عالما وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوه عني
لزم أن يكونوا صادقين في الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاه مما أمره بتبليغه يكذب عليه
لا يتخذه رسولا اذ العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل
أن الملازمة لا تتم الا بثلاث مقدمات كونه تعالى عالما بكل شئ وكون خبره على وفق علمه وتصديقهم
بالمعجزة وانما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما تصديقه لهم مع استحالة
الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات
من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة لنا أما الله تعالى فكل الامور ظاهرة له على حد سواء (قوله
واستحالة فعل المنهيات) بالرفع عطفا على وجوب صدق الرسل ووجه أخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه
الصلاة والسلام ثبوت رسالتهم بمجيئه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ماذكر والمنهيات شاملة للكتمان
وغيره كالمحرمات والمكروهات واذا استحال ذلك لزم منه وجوب الامانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب
الصدق وباستحالة ضده فقد أخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل في حق الرسل وسيأتي ما يجوز عليهم (قوله
وسكوتهم) هو المسمى بالتقرير أي اذا سكتوا عن فعل أحد شيأ أو تركه كان جائزا لانهم لا يقرون أحدا على
باطل بالاجماع سواء رأوه أو لم يروه لكن بلغهم لان من خصائص الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم
فانه اذا خشي على نفسه سقط عنه وجوب التغيير (قوله فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة) كأنه قال فيلزم

ونحو ذلك مما هو مسطر
في كتب أهل السنة
(ص) ويؤخذ منه أيضا
وجوب صدق الرسل
عليهم الصلاة والسلام
واستحالة الكذب
عليهم والا لم يكونوا رسلا
أمناء لمولانا جل وعز
العالم بالخفيات واستحالة
فعل المنهيات كلها لأنهم
أرسلوا ليعلموا الخلق
بأقوالهم وأفعالهم
وسكوتهم فيلزم أن لا
يكون في جميعها مخالفة
لأمر مولانا جل وعز

الذى اختارهم على جميع الخلق وآمنهم على سر وحيه

(ش) لاشك أن اضافة الرسول الى الله عز وجل تقتضى أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار اخوانه المرسلين لذلك وقد علمت أن علمه محيط بما لانهاية له والجهل ومافى معناه مستحيل عليه تعالى فيلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما فى علمه تعالى منهم من الصدق والامانة فيستحيل أن يكونوا فى نفس الامر على خلاف ماعلم الله تعالى منهم وقد أمر الله تعالى بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام أى بأقوالهم وأفعالهم فيلزم أن يكون جميعها على وفق مايرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب فلا تقع منهم مخالفة أصلا وقد زاد الشيخ هنا السكوت ومعناه أن لرسول ﷺ اذا فعل أحد من الناس فعلا وعلمه

استحالة فعل المنهيات والا لكانت طاعة مأمورا بها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فاللازم لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم للتعليم بالاقوال والافعال والسكوت ويقع فى بعضها مخالفة والجواب أن ذلك لازم بمعونة ان الله تعالى عالم بالأمور كلها خفيها وجليها وقد أرسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والا لكان تعالى آمرا بالاقتداء بهم فى تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقوله فيلزم الخ تفريع على محذوف تقديره وقد أمرنا الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذى اختارهم) أى فضلهم وشرفهم وآمنهم بالمد أى ائتمنهم على سر وحيه أى وحيه السر أى الخفى فهو من اضافة الصفة للموصوف و يحتمل أن الاضافة للبيان أى وحى هو سره والمراد بالوحى الموحى به وهو الاحكام التى جاءت بها الرسل ولاشك أنها كانت خفية ولا تظهر الاعلى ألسنة الرسل ٭والوحى لغة الاعلام فى خفاء و يطلق على الامر نحو واذ أوحيت الى الحواريين والتسخير نحو وأوحى ربك الى النحل أى سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه هداها لذلك والا فالألهام حقيقة لا يكون الا للعاقل والاشارة نحو فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على الموحى به من الاحكام اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الا وحى يوحى وهو المراد هنا كما مر وشرعا اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بأرسال ملك أو بمنام أو الهام أو بلا واسطة كما وقع لنبينا ﷺ ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لاشك أن اضافة الرسول الخ) شروع فى بيان الملازمة فى قول المصنف والا لم يكونوا رسلا الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق اللزوم كما تقدم وانما نظر بهم لانهم سبقوه عليه الصلاة والسلام فى الوجود الخارجى وتقررت رسالتهم عند الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك فى الوصف وكذا اذا كان بمعنى الصاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على أخوة (قوله محيط) أى تفصيلا بما لانهاية له أى لا آخر له فى نفس الامر ولا تنافى بين علمها تفصيلا وعدم تناهيها ومايتراءى من التنافى بينهما فانه بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين الأول أن الدليل فى كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لو لم يكونوا كذلك والشارح جعل الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة فى الشرطية كما تقدم الثانى أن المصنف لم يدرج وجوب الامانة مع وجوب الصدق فى الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدل على وجوب الامانة والتبليغ اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا فتصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذى هو الدليل العقلى على مامر انما يدل على صدقهم أى حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعى وهو أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه الى آخر ماتقدم الا أن يقال مراد الشارح أمانة مخصوصة وهى الامانة فى الخبر فترجع الى الصدق وأما مطلق الأمانة فدليلها شرعى كما مر ولو قال واذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا الى آخر مامر لكان أولى (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ) أى اذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما فى علمه تعالى من صدقهم وأمانتهم يستحيل أن يكونوا فى نفس الامر على خلاف مافى علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع فى قوله واستحالة فعل المنهيات (قوله فيلزم ان يكون جميعها على وفق مايرضاه) أى بمعونة ماقدمه من أن علمه تعالى محيط بما لانهاية له فلو علم أن فيها مالا يرضاه تعالى لكان آمرا بالاقتداء بهم فيه فاندفع مايرد من أن ذلك ليس بلازم اذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أى على ماذكره سابقا فى برهان الامانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أى معنى الاقتداء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أى ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير مكلف ولا يجوز تمكينه منه وان لم يأثم به ولان السكوت عليه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه

والمراد

من جنس العادة فباح (ص) ويؤخذ منه جواز الاعراض البشرية عليهم عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لايقدح فى رسالتهم وعلو منزلتهم عندالله تعالى بل ذلك مما يزيد فيها فقد بان لك تضمن كلمتى الشهادة مع قلة حروفها لجميع مايجب على المكلف معرفته من عقائد الايمان فى حقه تعالى وفى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرفة انما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة وفى معناه كما تقدم اثبات الرسالة لاخوانه المرسلين فلا يمتنع فى حقهم عليهم الصلاة والسلام الا مايقدح فى رتبة الرسالة ولاخفاء أن تلك الاعراض البشرية من الامراض ونحوها لاتخل بشئ من مراتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل هى مما تزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة مايقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد اتضح الى آخره ظاهر وشواهده معه وقد صرح الشيخ أيضا

والمراد بالفعل مايشمل القول كقول ابن عمر رضى الله عنه بحضرته ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره ﷺ عليه فينسب هذا الحديث له ﷺ (قوله وسكت عنه) أى ولو كان المصطفى غير مستبشر أى مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أى ولو كان الفاعل ممن يغريه الانكار على الصحيح الا اذا كان كافرا علم معاندته له ﷺ وانه لاينفع فيه الانكار والحال لايحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولا واحدا وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أى لانه ﷺ لايقر أحدا على باطل وقوله فباح أى فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الاولى (قوله ويؤخذ منه) أى من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفى بعض النسخ لان ذاك لايقدح أى لاينقص ولا يطعن فى رسالتهم وكل مالا يقدح فيها فهو جائز فى حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعى بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها فان الذى يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لامجرد الجواز ولابد من تقدير مضاف فى قوله بل ذاك أى بعضه لان الاكل والنكاح مثلا لايزيد فيها ولما كان عدم القدح لايقتضى زيادة المراتب أتى بالاضراب المذكور والضمير فى فيها العلو منزلتهم وأنثه لاكتسابه التأنيث من المضاف اليه (قوله فقد بان) الفاء فى جواب شرط مقدر أى اذا فهمت ماسبق من قوله أما استغناؤه الى هنا فقد بان الخ وقوله تضمن أى دلالة أو افهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتى الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتى الشهادة) وهى لااله إلا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لااله إلا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من اطلاق الجزء وارادة الكل وأعاد عليهما ضمير المفرد فى قوله مع قلة حروفها التأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الايمان لايحصل الا بمجموعهما اذ لابد منهما فى الخروج من الكفر ولاتكفى احداهما دون الآخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله ان عجز) أى آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم ان اطلاق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الاضافة بيانية أى طاعة هى الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات ومشاقها أو المصائب وحرارتها أو المنهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر على المعصية والشهوة قال الضحاك من مر فى سوق فرأى مايشتهيه ولايقدر عليه فصبر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها فى سبيل الله وقال أبو سليمان الدارانى تنفس فقير دون شهوة لايقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف عام واختلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى طائفة الى الثانى لان الثواب انما يكون على فعل العبد والمصائب لاصنع له فيها وذهب الجمهور الى الاول لقوله تعالى ذلك بانهم لايصيبهم ظمأ ولانصب الى قوله الا كتب لهم به عمل صالح ولخبر مسلم عن عائشة مرفوعا مامن مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتب له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أى غير الصبر كالتسلى بهم والتشريع والرفق بضعفة العقول الذين يشاهدون مايجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فاذا شاهدوا حصول الاعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن أنفسهم ماهو أسهل منها فتعين انها ليست منهم بل الله تعالى خلقها دليلا على صدقهم (قوله وشواهده) أى أدلته معه وهى المتقدمة فى كلام المصنف حيث قال فى بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لايحتاج الى دليل (قوله وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لانه لم يصرح الا بالصدق ولم يصرح بوجوب الامانة والتبليغ وانما صرح بضدهما وهو فعل المنهيات فيؤخذان منه بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف انما فعل ذلك لانه لما كان مدار الرسالة على الاخبار عن الله تعالى احتاج الى ذكر مايعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتف فى

بالصفات الثلاث الواجبة فى حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها والجائز فى حق الرسل صرح به أيضا (ص)

ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذكر استحالة ضد الامانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على
المستحيل ولان اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بانفرادهما
(قوله ولعلها) أي كلمة الشهادة والمراد بها الجملتان معا فالضمير عائد على لا إله إلا الله محمد رسول الله بتأويل
ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما افردها بالتأويل المذكور نظرا الى ان الترجمة عما في
القلب هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بمجموعهما و ينتفع فيه باحداهما دون الأخرى فصارتا بهذا
الاعتبار كالكلمة الواحدة وثنى فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة عن الأخرى في الدلالة على العقائد وانما
لم يجزم بل اتى بلعل التي للترجي والتردد تادبا مع الباري تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي ﷺ
اذ لا يحاط بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشئ آخر غير ما ذكره أو ما ذكره
وغيره معا والمعنى وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أي دليلا على ما في القلب لهذين الامرين
الاختصار أي قلة اللفظ والاشتمال على ما ذكر فلعل للترجي أو للتردد والشك ومحل الترجي والتردد هو العلة
كما علمت (قوله جعلها الشرع) أي صاحب الشرع أو الشارع وانما احتجنا لذلك لان الشرع هو الاحكام
الشرعية وليست بجاعلة وقوله من الاسلام بيان لما وجعله الاسلام في القلب يقتضي انه اسم للتصديق القلبي
فيكون مرادفا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أي الاذعان لجميع ما جاء به ﷺ وعلم من الدين ضرورة
فالاسلام لغة الاستسلام والانقياد والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به
النبي ﷺ وانقياده اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أي قبوله واذعانه لما علم
من دين النبي ﷺ وانقياده اليه وهذا الذي اختاره من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغايرهما
وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجي عند الله وعند الناس هو
الامتثال الظاهر المصاحب للاذعان الباطني الذي هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المنجي
عند الناس فقط هو الامتثال الظاهري فقط بأن يتراءى منه انه مسلم كأن ينطق بالشهادتين و يأتي بالاعمال
الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ومجالس المسلمين و يتزيا بزيهم كان يلبس عمامة بيضاء مع كونه
ليس مصدقا في الباطن والى هذا يشير قوله ﷺ الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الحديث والايمان المنجي عند
الله وعند الناس هو تصديق القلب أي اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهري والمنجي عند الله فقط هو
تصديق القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امتثال ظاهري كنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها لكن كان بحيث
لو طلب منه ذلك لم يأت والاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر
وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام في ذلك الانقياد الظاهري
الذي لم يصاحبه اذعان باطني ولكن قولوا أنقذنا ظاهرا (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) ببناء يقبل للفاعل
وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المفعولية و يحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب
فاعل وقوله الابها اعلم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فقط فهو شرط كمال في
الايمان على التحقيق فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك
لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود في النار لكن لا تجرى عليه الاحكام الدنيوية كدفنه في مقابر المسلمين
والصلاة على جنازته وقيل أنه شرط في صحة الايمان وقيل شطر أي جزء من حقيقة الايمان لان الايمان
قول وعمل والفرق بين هذين القولين على الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثاني جزء منها
وان كان لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على كل من القولين اما مع
العجز فليس شرطا ولا شطرا خلافا لما يفيده كلام المصنف في شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط

ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الابها

(ش) أي لعل السر الالهي

ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخريج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى الايمان الابها أى لا بغيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان ولم ينطق بها لم يقبل منه ذلك عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدنيوية كما تقدم ويحتمل تخريجه على القولين الاخيرين والمعنى ولم يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان فى الآخرة الابها أى بالتلفظ بها لا بغيرها مما مر لكونها شرطا فى صحته أو جزأ منه وعليهما فلابد فى صحة الايمان من النفى والاثبات ولا يكفى الله واحد ومحمد رسول والصحيح الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقيل يشترط النفى والاثبات والترتيب والاتيان بأشهد وغير ذلك من بقية الشروط الآتية فلا يكفى الله واحد ومحمد رسول مثلا وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية وحينئذ فقوله الابها أى لا بغيرها ولابها غير مستجمعة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على ما يدل على الاقرار لله بالوحدانية ولمحمد بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هى لخصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخريج كلام المصنف عليه فيكون معنى قوله الابها أى بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما لا يفيد ذلك أو المراد الابالتلفظ بها بحيث لا يكتفى بالايمان القلبى بل لابد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه الصيغة أو غيرها * واعلم ان الخلاف المذكور انما هو فى الكافر أما ولد المؤمنين فمؤمن اتفاقا من غير نطق بالشهادتين كالذى له عذر فى عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا فى كل صلاة خلافا لقول مالك تجب فى العمر مرة واحدة كالحج والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحابة والدعاء للوالدين وينوى بذلك الوجوب عند الاتيان به وما زاد عن المرة فمستحب (قوله فى اختيار هذه الكلمة المشرفة فى قبول الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثانى وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو جعلها ترجمة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلابد فى صحة اسلام الكافر والمرتد من لفظ أشهد بأن يقول أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ولو بالعجمية وان أحسن العربية فلو أبدل لفظا بآخر كأن أتى بأعلم بدل أشهد أو أسقط لفظ أشهد بان قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع تعبدنا بلفظ أشهد فى أداء الشهادة ومحل اشتراط أشهد فى الثانية اذا لم يأت بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمدا رسول الله كفى كما قاله الزيادى من الشافعية وتبعه الشبراملسى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لابد فيه من ذكر الواو بين الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجمع بينها وبين الواو من الاكمل وانما لم يسن الاتيان بالواو فى الاذان لانه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولابد أن يعرف معناهما ولو اجمالا بان يعرف ان الله واحد ومحمدا رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو لقن أعجمى الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما وهو لا يعرف معناهما لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس فى الشهادتين لم يصح على المعتمد وأن يوالى بينهما بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضا والبلوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبى والمجنون الا تبعا لكن اذا وصف الصبى الاسلام نزع ندبا من أهله الكفار لئلا يفتنوه فيتلطف بهم حتى يؤخذ منهم فان أبوا ترك عندهم خلافا لابى حنيفة فى قوله بصحة اسلامه وأن لا يظهر منه ما ينافى الانقياد فلا يصح اسلام الساجد لصنم فى حال سجوده والاختيار فلا يصح اسلام المكره الا اذا كان حربيا أو مرتدا لانه اكراه بحق والتنجيز فلا يصح الاسلام المعلق والاقرار بما أنكره أو الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفره بجحد فرض مثلا أو استباحة محرم وان كان عيسويا فلابد أن يقول وأن محمدا رسول الله أرسل الى سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكفى غير الكلمة المشرفة فى الدخول فى الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة واعتمده مر من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على

فى اختيار هذه الكلمة المشرفة فى قبول الايمان بها دون غيرها مما يدل على ثبوت الوحدانية له تعالى والرسالة لرسوله صلى الله عليه وسلم

الدخول فى الاسلام كآمنت أو أومن بالله ان لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو ربى احتياطا للعصمة المتشوف لها الشارع (قوله انها اشتملت على أمرين عظيمين) أى لعلة اشتمالها على مجموع الامرين لا كل واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار (قوله اختصار حروفها) فانها من غير أشهد أربعة وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للاشارة الى أنه ينبغى الاتيان بها من خالص الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النقط اشارة الى أنه ينبغى لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى قال الفخر الرازى وانما كانت سبع كلمات لان المعصية لا تكون الا من الاعضاء السبعة الاذنان والعينان واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله معانى عقائد) الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أى هذه الكلمة وقوله من جملة ما خص به الباء داخلة على المقصور عليه أى انه ﷺ مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور أى جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ * فان قلت هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله * قلت الخصوصية بالنظر لمجموع الكلم الجوامع فالمختص به ﷺ اتيانه بكلم جوامع ولا اله الا الله من جملة ذلك وان لم تكن على حدتها خاصة به ﷺ وقوله من الكلم الجوامع بيان لما والجوامع جمع جامع وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التى لا تحصى معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب عطف عليه لتمام بيان معنى الجوامع فانها كثيرة المعنى قليلة الالفاظ كما مر ومحل البيان قوله لقلة حروفها أما عدم الصعوبة فهو فائدة زائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح أن هذين الامرين ليسا خاصين بلا اله الا الله بل هما صفتان لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليهما يقتضى أنها أوصاف للا اله الا الله وليس كذلك فلو أسقطه لكان أولى وقوله بل هى أى المعانى بحسب أى بقدر ما يفتح الله لعبده أى ما يفهمه أى ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لو عبر العلماء بالله أبد الآباد عن أسرار كلمة واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فهما قال بعضهم عملت بحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه * فان قلت فى هذه الامة من أعطى جوامع الكلم كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل فى ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومسح الخف ثلاثا وغير ذلك مما يبيحه السفر وكالفطر والتيمم وترك القيام فى الفرض والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول الفضيلة والاستنابة فى الحج والتداوى بالنجاسة واباحة نظر الطبيب للعورة وغير ذلك مما يبيحه المرض * قلت أجاب شيخنا الحفنى بان ما أعطى لهذه الامة انما هو من بركة نبيها ﷺ فكأنه تكلم به فهو ﷺ مخصوص من بين الانبياء وأممهم بجوامع الكلم فلم يتكلم بها نبى ولا أمته بخلاف هذه الامة فانها أعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ (قوله بخلاف غيرها) ظاهره أن غيرها لا يوفى بجميع العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول مثلا موف بذلك لان معناه انه واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله فوحدة الذات تنفى الكم المتصل والمنفصل فيها ووحدة الصفات تنفى ذلك وتقتضى ثبوت جميع الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة أضدادها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفى بجميع العقائد توفية ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فانها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناها المتقدم (قوله فعلى العاقل) الفاء واقعة فى جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثار منها وانما تجب عند الاسلام وفى الصلاة

انها اشتملت على أمرين عظيمين اختصار حروفها والاشتمال على جميع معانى عقائد التوحيد وذلك من جملة ما خص به رسول الله ﷺ من الكلم الجوامع التى لا تحصى معانيها بل هى بحسب ما يفتح الله تعالى لعبده منها ولا يصعب حفظها لقلة حروفها ولم يقبل من أحد الايمان الا بها لانه اذا نطق بها وفى بجميع ما اشترط فى الايمان من العقائد بخلاف غيرها (ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها

وعند

وعند مالك فى العمر مرة واحدة وانما هى للتحضيض أى التهييج للسنة وهى الاكثار من ذكرها وأل فى العاقل للاستغراق أى يسن لمن جرى على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار أن يكثر من ذكرها وأقل الاكثار عند الفقهاء ثلثمائة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق الاوقات والاحوال كما سيأتى فى الشارح والافضل ترك المد لمن كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل انتقاله فورا بخلاف المؤمن فان الافضل له مدها ليستحضر فى ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الا أن يأمره شيخه بطريقة فيتبعها وقد ورد أن من قال لا إله إلا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا يارسول الله فان لم يكن له شئ من الكبائر قال يغفر لأهله وجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبين مشايخنا المد المذكور بمد المنفصل فى لا إله بقدر سبع ألفات وذلك أربع عشرة حركة بالاصبع لان كل ألف حركتان و بمد الله بقدر ثلاث ألفات ولا يفصل بين المدين بأن يأتى بكل مد فى نفس وقال شيخنا العدوى المراد المد الطبيعى وهو خلاف ماهو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثر أى ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجمالا بأن يستحضر ان معناها لامعبود بحق إلا الله ولا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقرا اليه كل ماعداه الا الله وهذا أدب من آداب الذكر المقررة فى محلها فهو ليس شرطا فى حصول ثوابه لان الذكر القولى موضوع للعبادة نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كأن قال سبحان الله بقصد التعجب قال ابن عطاء الله السكندرى لاتترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور وماذلك على الله بعزيز (قوله حتى تمتزج) سيأتى مافيه وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الى أن حصول ماذكر انما هو بارادة الله تعالى لان اكثار الذكر ليس الاسببا عاديا لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له فهو المعطى المانع والمطلوب من العبد انما هو القيام بما خلق له وهو العبادة و يسلم الامور لسيده متكلا على قسمته فى أرزاق الارواح كما يتكل عليه فى أرزاق الابدان (قوله مالا يدخل تحت حصر) أى عدد معلوم وحصر الشئ نهايته (قوله وبالله) خبر مقدم والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من (قوله لارب غيره) رب اسم لامبنى معها على الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعته والخبر محذوف أى موجود والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا فى قوة التعليل لما قبلها وهو حصر التوفيق فى الله تعالى وخص الرب من بين أسمائه تعالى اشارة الى أن التوفيق من جملة تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل انه أراد نفسه فقط وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو تعظيم الله تعالى اياه بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث ولا ينافيه أن مقام الدعاء يقتضى الذلة والخضوع لان الداعى اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول و يحتمل انه أراد نفسه واخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لان العبادة فى الجمع أقرب فى القبول لبركتهم (قوله وأحبتنا) جمع حبيب بمعنى محب أى من يحب المؤلف فيشمل من يأتى بعده كامثالنا لا بمعنى محبوب كما نقل عن المصنف وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على الاحتمال الثانى المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أى الاكثار فى الدعاء الذى هو مطلوب لحديث ان الله يحب الملحين فى الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أى لاجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة أى مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل مرفوعا من كان آخر كلامه لا إله إلا الله حرمه الله على النار (قوله عالمين بها) أى معتقدين مدلولها وهو مااشتملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسله وانما أتى بذلك للاشارة الى أن مجرد النطق بها لاينفع أصلا أو النفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) فى بعض النسخ سيدنا ومولانا وقدم فيه السيد على المولى

مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى مالا يدخل تحت حصر وبالله التوفيق لارب غيره نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمتى الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

لان السيد في اللغة هو الذي يفزع اليه في الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو المناسب هنا وبهذا يندفع مايقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لايحتمل غير صفة الكمال لانه خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينه وبين العتيق والمتعين في البلاغة سلوك طريق الترقي اذا كان الابلغ أخص مما دونه مشتملا عليه كقولهم عالم نحرير وجواد فياض * وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر تفسير فقهي وليس مرادا هنا وتفسيره اللغوي ماتقدم وهو المناسب هنا لانه ﷺ تفزع اليه الخلائق وينصرهم دنيا وأخرى (قوله كلما ذكره الذاكرون الخ) الضمير الاول لله تعالى والثاني للنبي ﷺ ويصح أن يكون الضميران للنبي ﷺ والاول أولى لان الذاكرين لله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن النبي ﷺ وهم الكافرون أكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافرين كالشعرة البيضاء في الثور الاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه ﷺ فيكون ذلك أبلغ في دوام الصلاة عليه ﷺ وأيضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف مالو جعل الضميران للنبي ﷺ فانه لا أبلغية حينئذ ولا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والغيبة في الثاني وفي رواية بالعكس فالصيغ أربع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف هو الاولى * فان قلت هل يصح عود الضمير لله تعالى لانه لايوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون فيه التفات على رواية الخطاب * قلت وان كان محتملا لكن لايحسن لان هذا المقام ليس مقام التفات فما يظهر هكذا قال الشنواني ومقتضاه ان ذلك على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الاول أولى لما مر وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي الله تعالى عنه في المنام فقلت مافعل الله بك ياامام قال رحمني وغفر لي وزففت الى الجنة كما تزف العروس فقلت بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله ﷺ قال قلت وكيف تلك الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ماذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي ﷺ فقلت يارسول الله ماجزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصل اللهم على سيدنا محمد عدد ماذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال ﷺ جزاؤه عندي انه لايوقف للحساب واختلف فيمن صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى أنه يحصل له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى أنه يحصل له من الاجر عدد من صلى تلك العدة (قوله ورضي الله) مذهب السلف أن الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو ومذهب الخلف يؤولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول هنا أولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادة الله تعالى قديمة يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة التنجيزي الحادث لانه لا يستحيل تجدده وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة لان العفو محو الذنب وعدم العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يمح فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير اللهم ارض عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه ويسن الترضي والترحم على الصحابة ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخيار ولا يختص بالصحابة (قوله باحسان) المراد به مطلق الايمان فتدخل العصاة لانهم أحوج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقته وهي أن تعبد الله كأنك تراه لقصوره عن أشقياء الامة (قوله الى يوم الدين) اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعية الى يوم الدين ولا يشتمل من مات قبله وأجيب بأن في العبارة حذفا والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر

كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين وعن التابعين لهم باحسان الى يوم الدين

هو الطوائف المتتابعة ولا شك في بقائهم لكن لابد من تقدير مضاف أي الى قرب يوم الدين وهو الزمن الذي تأتي فيه الريح اللينة التي تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة الا الكفار (قوله وسلام) أي عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين في الجنة ولأن الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على أن جمع القلة اذا قرن بأل وأضيف انصرف الى الكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر بمن التبعيضية لان كلامه تعالى أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهي أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لخبر أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله * وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بأن حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عددا فهي أعظم كيفا وبأن ذلك معارض بالحديث المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضيض كما مر أي ندب ندبا مؤكدا وقوله الذي يريد الفوز صفة كاشفة ان أريد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان أريد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أي قائما أو قاعدا الا في وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة لخبر أحمد عن أبي سعيد مرفوعا أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقولوا مجنون وخبر أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون انكم مراؤن (قوله وأراد بقوله حتى تمتزج الخ) هذا جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كامتزاج الماء بالعسل أي اختلاطه به * وحاصل الجواب أن المراد به شدة التمكن مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقته وهو الاختلاط أي السريان الباطني كامتزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بدمه ولحمه حقيقة أي سرت في ذلك اذ الاكثار من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره في الجنان الذي هو رئيس الاعضاء وتتبعه وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكي عن بعضهم من تهليل دمه حين قطعت رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكان يقول الله الله دائما فتواجد فأصاب رأسه حجر فشجه وسال دمه على الارض فكتب عليها الله الله وحكي أن زليخاء فصدت فكتب دمها يوسف يوسف فهو امتزاج سرياني كسريان الماء في العود الاخضر والنار في الفحم لان الروح السارية في جميع أجزاء البدن تتكيف بها الامماسي كامتزاج جسم بآخر (قوله فلا يلهج) بفتح الهاء من باب تعب قال في المصباح لهج بالشئ يلهج لهجا من باب تعب أولع به اهـ أي لا ينطق الا بها الا فيما لابد منه لمعاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أي وغلبة معناها أي استحضاره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغلبة المذكورة فالمراد بها الدوام الا فيما لابد منه كما مر وقوله عن استحضار معناها أي ولو بطريق الاجمال كما مر (قوله ما يجلى) بالجيم والحاء أي يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد بالمعارف العلوم اللدنية وبالاوصاف ما ذكره بقوله فمنها أي من الاوصاف على حذف مضاف أي من الاتصاف بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد بضم الزاي وقد تفتح لغة قلة الرغبة في الشئ واصطلاحا ما ذكره بقوله والمراد به خلو الباطن الخ أي تجرد القلب من ميله الى التعلق بالامور الفانية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به الخلو من الدراهم والدنانير لما روي عن جابر مرفوعا اللهم وسع علي الدنيا وزهدني فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فان طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب لما روي عنه ﷺ لا خير فيمن لا يحب المال يصل به رحمه ويؤدي به أمانته ويستغني به عن خلق ربه وقوله وفراغ القلب عطف على خلو من عطف اللازم على الملزوم أو التفسير وقوله من الثقة أي الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالغين المعجمة من الغمر وهو الماء الكثير والتغطية أي مملوءة وبالعين المهملة من العمارة وأشار بذلك الى أن وجود المال لا ينافي

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) فاذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الامور العظام تعين على العاقل الذي يريد الفوز بما لا يكيف من النعيم أن يكثر من ذكر هذه الكلمة المشرفة في كل وقت وعلى كل حال وأراد بقوله حتى تمتزج الخ غلبة النطق بها على لسانه فلا يلهج الا بها ومعناها على قلبه حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضار معناها وقوله فانه يرى لها من الاسرار والعجائب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر أراد بالاسرار والله أعلم ما يجلي الله به باطنه من المعارف والاوصاف المحمودة فمنها الاتصاف بالزهد والمراد به خلو الباطن من الميل الى الفاني وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمال حلال فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعي تصرف الوكالة الخاصة

الزهدوان شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أى فيلاحظ ان ذلك انما هو على سبيل العارية المحضة
أى الخالية عن شائبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله
وتصرفه أى ويلاحظ أن تصرفه فى ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أى القاصرة على الموكل فيه بان يتصرف
بالاذن الشرعى فلا ينفقه الا فى الوجه الذى أذن فيه الشرع لا فيما نهى عنه ولا فى شهوات نفسه كما أن الوكيل
الخاص لا يجوز له أن يتصرف فى مال الموكل الا فيما أذن له فيه وفى هذا اشارة الى ان الاغنياء وكلاء على
الفقراء فينبغى لهم الانفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عزلهم (قوله ينتظر الخ)
جملة حالية أى حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزعه الله منه
فقد رد الشئ لمالكه فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافى زهده
وقوله مع كل نفس متعلق بينتظر (قوله وذلك) أى ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذى هو معنى
الزهد ينفى عن النفس التعلق بما لابد من زواله وهو الدنيا ويرغبها فيما يبقى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما
روى الطبرانى عن ابن عمر مرفوعا الزهد فى الدنيا يريح القلب والبدن والرغبة فى الدنيا تكثر الهم والحزن
والبطالة تقسى القلب اه (قوله ومنها) أى من الاوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار العجز والاعتماد
على الغير واصطلاحا ماذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذى
لا يقبل العدم أصلا أو المراد به من هو حق فى وكالته أى انه متكفل لنا تحقيقا من غير شك واذا كان كذلك
فينبغى عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصا طالب العلم فان الله تعالى يرزقه من حيث لا يعلم ولا يدرى وأيضا فالله
تعالى جعل لكل انسان نصيبا طالب العلم من تعبه فى المطالعة وغيرها فلا ينبغى التفاته لجهة من الجهات قال ابن
الحاج لا ينبغى للعالم اذا انقطع معلومه أن يترك الوظيفة أو يذهب الى بعض الامراء ليخلصها له لان رزقه
مضمون لا ينحصر فى جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله برزقه أى يسره له بلا مشقة فى
الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والا فهو تكفل برزق الخلق أجمعين ولانه صار ينقل من الله الى
عباده فهو فى مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له فى الطلب لاجل العائلة لانه أولى من يثق بربه فى المنع
والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لان عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب
يقصده وقطع عنه ذلك اختبار اليرى صدقه فى علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب أى
الانزعاج والقلق عند تعذر الاسباب أى اسباب المعيشة ولذا قال أبو حامد اللفاف لى منذ ثلاثين سنة لو صارت
الارض حديد الا تنبت النبات والسماء نحاسا لا تمطر والاشجار أحجار الا تثمر لا يتقلب قلبى من جهة الرزق
جناح بعوضة لقوة الاستسلام * ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتفى بانتفائه قرن
به فى قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أى ليس للشيطان قدرة وولاية
على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان رضى الله عنه قال ابن عطاء الله
السكندرى هذه الآية تدل على ان من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لا سلطان للشيطان عليه لان
الشيطان انما يأتيك من أحد وجهين اما بتشكيك فى الاعتقاد واما بركونك الى الخلق واعتمادك أما
التشكيك فى الاعتقاد فالايمان ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد فالتوكل على الله ينفيه وورود
التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان يذهبها الاستقرار فى قلوب المؤمنين خصوصا اذا التجأ الى
الله فى دفعها لما روى انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين قال ﷺ فكيف
بالغضب يارب فنزل واما ينزغنك من الشيطان نزغ أى يصيبك وسوسة الشيطان فاستعذ بالله أى الجأ
اليه فى دفعه عنك والخطاب له ﷺ والمراد أمته لانه ﷺ معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يقدح) أى
لا يضر فى توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصنعة والتجارة وتعاطى الدواء للصحة لان التوكل محله القلب وحركة

ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت وغيره مع كل نفس وذلك ينفى عن النفس التعلق بما لابدله من زواله ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الاسباب ثقة بمسبب الاسباب ولا يقدح فى توكله تلبس ظاهره بالاسباب اذا كان قلبه فارغا منها يستوى عنده وجودها وعدمها

الظاهر لا ينافيه وهذا اشارة الى ماعليه جمع من ان الاشتغال بالاسباب لا ينافى التوكل (قوله ومنها الحياء) بالمد وهو فى اللغة انقباض وخشية يجدهما الانسان من نفسه عندما يطلع منه على قبيح وعند الصوفيه خلق يبعث على ترك القبيح وفعل الجميل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقد يمد كما فى القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباء فيه للتعدية وقوله وامتثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله بالامساك الباء الداخلة عليه للملابسة وقوله به أى بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أى الشكوى منه تعالى الى العجزة بفتحات جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه تعالى فى جميع أمورهم لا يقدرون على دفع ما نزل بك الا ان أراد الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغى أن تشكو اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما الا لنحو طبيب كصديق وقريب فيذكر له ما به لا على وجه التضجر بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله فى ازالته (قوله ومنها الغنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أما مع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان الاضافة حقيقية أى من الامتحانات والمصائب التى تحصل بالاسباب كالتجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أى فتن هى الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال وبنين وغيرهما أى انه اذا اشتغل بالذكر لا يلتفت الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أى تقادير الله تعالى للامور أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلو أى بالنسبة للماضى كأن يقول لو أتيت فى الصباح لأدركت درهما أو لو كان عندى مال لساويت الاغنياء فى كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كأن يقول لعلى أذهب الى الامير فيعطينى شيأ ووجه الاعتراض فى ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لهما عدم الانقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد فى الاحاديث كخبر أحمد وأبى يعلى وابن حبان والحاكم عن أبى سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل فى صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كائنا ما كان وخبر أبى نعيم فى الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت وخبر الترمذى والحاكم عن أنس كان أخوان أحدهما محترف والآخر منقطع فى الصنعة فشكا المحترف أخاه فقال ﷺ لعلك ترزق به (قوله والتدبير) هو بالنسبة للخلق النظر فى عواقب الامور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايقاع الاشياء على الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أى المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين مأخوذ من الملك بالضم وهو التصرف بالامر والنهى فهو أبلغ من مالك المأخوذ من الملك بالكسر وهو التصرف فى الاعيان المملوكة (قوله الوهاب) أى المعطى بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفض يد القلب) شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخييل والنفض ترشيح وقوله حرصا واكثارا منصوبان على التمييز أى من جهة الحرص على الدنيا والاكثار منها والثانى لازم للاول غالبا لان الشخص يحرص عليها لاجل أن تكثر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفض وقوله مدحا وذما لان مدح الشئ أو ذمه يشعر بالتعلق به الا اذا كان مدحها أو ذمها على وجه التعليم للغير كما وقع فى الاحاديث كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رحما ويصنع به معروفا ومن المعلوم ان الفقر بالمعنى المذكور داخل فى الزهد لكن المقام مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه (قوله ومنها الايثار على نفسه) أى تقديم غيره عليه بما لا يذمه أى لا يذم الايثار به الشرع كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه ومونه يومه وليلته وكسوة فصله ووفاء دينه فان تصدق بما

ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره وامتثال أمره ونهيه بالامساك عن الشكوى به الى العجزة والفقراء غيره ومنها الغنى وهو هنا غنى القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصا واكثارا لقطعه بان حاجته ليست عند شئ منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذما ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع الى غير ذلك

يحتاج لذلك حرم وان ملكه الاخذ على المعتمد مالم يصبر هو أو ممونه على الاضاقة و يأذن له والا سن له التصدق ومحل اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشئ يمكن صرفه فيه لا نحو لقمة ورغيف (قوله مما ذكره الشيخ) اى المصنف كشكر الله تعالى وهو افراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه فى طى النقم ومنها الفتوة وهى الاعراض عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بان كلا من احسانه اليهم واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعملون فلم ير لنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم ير لهم اساءة حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذى أمر بذمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امتثالا لما أمر به لاجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلى أكرم المؤمنين ولو كانوا عصاة لرب العالمين وازجرهم رحمة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن العاصى لطبق ما بين السماء والارض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى رتبة من المسالمة أى المتاركة بان ترى أن لك احسانا عليهم وان منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه لا يلاحظ ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كما مر (قوله الكرامات) جمع كرامة وهى الامر الخارق للعادة كوضع البركة فى الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفى اليسير وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغى كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والا دخل عليه الشرك الخفى ومكر به والعياذ بالله تعالى * فهذا من جملة ما يجب على المريد أن يصفى منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضا مولاه وكشف الحجاب عن عينى قلبه (قوله والتوفيق) أى شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى مما بعده المنسوب للاشعرى لانه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقا لما طلبه منه الشرع والموافقة مباشرة انما تكون بنفس الطاعة لا بالقدرة عليها ولان خلق القدرة على الطاعة موجود فى الكافر مع أنه غير موفق وأجيب عن هذا بان القدرة هى العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود فى الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بها سلامة الاسباب كما فهم المعترض ولندرة التوفيق لم يذكر فى القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا فى قوله تعالى وما توفيقى إلا بالله وأما فى غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة لا المعنى الاصطلاحى المراد هنا (قوله واخواننا) أى فى الايمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو محب وقوله بفضله أى احسانه وقوله لمقتضى أمره أى لما يقتضيه وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضاء الى ذلك مجاز (قوله بجاه) أى بقدر سيدنا محمد وأتى بذلك لحديث توسلوا بجاهى فان جاهى عند الله عظيم * وهذا آخر ما تيسر جمعه على شرح الهدهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله انه كريم جواد لا يخيب من قصده والتجأ اليه * وكان الفراغ من تسويدها يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان المعظم من شهور سنة ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد الى مولاه الكريم عبد الله بن حجازى الشرقاوى غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

مما ذكره الشيخ رضى الله تعالى عنه فى الشرح وأراد بالعجائب والله أعلم الكرامات أى التى هى الامور الخارقة للعادة والتوفيق خلق الطاعة وقيل خلق قدرة الطاعة فى العبد والله تعالى بمنه وكرمه يوفقنا ويوفق جميع أصحابنا واخواننا وأحبابنا بفضله لمقتضى أمره ونهيه بجاه أكرم رسله وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه والحمد لله رب العالمين

﴿ يقول ابراهيم الانبابى رئيس التصحيح بمطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ﴾

الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه و بعد فقد كمل ولله الحمد طبع هذه الحاشية الجليلة وضع الولى الشهير شيخ الاسلام الشيخ عبد الله الشرقاوى على شرح العلامه الهدهدى على أم البراهين للامام السنوسى رحمهم الله جميعا ووافق هذا الكمال اليوم الثامن من شهر رجب سنة ١٣٣٨ من هجرة الرسول ﷺ آمين